ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

POUR VULGARISER LES THÉORIES D'ARISTOTE ET DE S. THOMAS
ET MONTRER LEUR ACCORD AVEC LES SCIENCES

IX

LA CRISE DE LA CERTITUDE

ÉTUDE DES BASES

DE LA CONNAISSANCE & DE LA CROYANCE

AVEC LA CRITIQUE

Du Néo-Kantisme, du Pragmatisme, du Newmanisme, etc.

PAR

Mgr Albert FARGES
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Philosophie et en Théologie
Anc. Dir. aux Séminaires de Saint-Sulpice et de l'Institut catholique de Paris
Membre des Académies de S. Thomas de Rome, de Paris et de Louvain

DEUXIÈME ÉDITION

Ouvrage honoré d'une **Lettre de S. S. Léon XIII**,
et couronné par **l'Académie Française**

PARIS
BERCHE ET TRALIN, LIBRAIRES
69, RUE DE RENNES, 69

1908

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 23 februarii 1907.

P. FAGES,

Vic. gén.

A notre cher fils Albert FARGES, prêtre de Saint-Sulpice,

LÉON XIII, PAPE

Cher Fils, salut et bénédiction apostolique.

L'hommage que vous avez voulu Nous faire, comme un bon fils, des prémices de votre talent et de votre science, en nous offrant vos *Etudes philosophiques,* nous a été bien agréable, et Nous tenons, par la lettre que Nous vous écrivons, à vous en témoigner Notre satisfaction paternelle.

Dès le commencement de Notre Pontificat, une de nos plus vives préoccupations a été de ramener les études supérieures aux vrais principes des anciens, en les remettant sous l'autorité de saint Thomas d'Aquin, et c'est avec une joie toujours croissante, que Nous voyons de tous côtés tant d'heureux résultats répondre à nos souhaits. Or, la Compagnie à laquelle vous appartenez, et vous personnellement, cher fils, vous Nous avez procuré ce sujet de joie, par le zèle avec lequel, vous conformant religieusement à Nos instructions, vous vous êtes appliqué, soit autrefois dans l'enseignement de la jeunesse, soit depuis par les écrits que vous publiez, à remettre en honneur cette belle philosophie des anciens docteurs, et à montrer son harmonie, surtout en ce qui touche à l'observation et à l'étude de la nature, avec les progrès constants des sciences modernes. On ne peut que louer l'œuvre que vous avez entreprise et la méthode, assurément excellente, avec laquelle vous la menez à sa fin.

A une époque où tant de gens, avec l'arrogance de ce siècle, regardent avec dédain les âges passés et condamnent ce qu'ils ne connaissent même pas, vous avez fait une œuvre nécessaire en allant puiser aux sources mêmes la vraie doctrine d'Aristote et de saint Thomas, de manière à lui rendre, d'une certaine façon, par l'ordre lumineux et la clarté de votre exposition, la faveur du public. Et quant aux reproches qu'on lui fait d'être en désaccord avec les découvertes et les résultats acquis de la science moderne, vous avez eu raison d'en montrer, par la discussion des faits et des arguments allégués de part et d'autre, la faiblesse et l'inanité.

Plus vous marcherez dans cette voie, plus s'établira et se fortifiera votre conviction, que la philosophie aristotélicienne,

telle que l'a interprétée saint Thomas, repose sur les plus solides fondements, et que c'est là que se trouvent encore aujourd'hui les principes les plus sûrs de la science la plus solide et la plus utile entre toutes.

L'œuvre que vous avez entreprise, cher fils, vous demandera, Nous le comprenons bien, de longs et pénibles travaux. Mais prenez courage, Nous vous l'ordonnons, bien persuadé que vos forces seront à la hauteur de cette tâche, et que de très réels avantages pourront en découler non seulement pour ceux qui s'occupent des études sacrées, mais surtout pour ceux qui, s'appliquant aux sciences naturelles et à celles qui leur sont apparentées, se laissent en si grand nombre, Nous le constatons avec douleur, écarter de la vérité, soit par leurs opinions préconçues, soit par les erreurs d'un matérialisme grossier.

Dans cette voie vous trouverez un honorable encouragement dans la faveur que vous ont acquise, auprès des savants, vos écrits déjà publiés, et que vous obtiendrez dans une mesure d'autant plus large, que vous mettrez plus de soin à poursuivre votre œuvre, sous les auspices de si grands maîtres.

Mais puisque ces sympathies des savants, comme vous l'avouez avec une piété toute filiale, n'ont de prix à vos yeux que si la Nôtre vient s'y ajouter, Nous voulons entourer votre personne et vos travaux de toute Notre bienveillance, et Nous formons pour vous, et en même temps pour la vraie science, le vœu que votre œuvre ait un plein et complet succès.

Comme gage de cette bienveillance, et pour vous assurer le succès que vous implorez du secours divin, c'est de tout cœur que Nous accordons à vous, à vos confrères et à vos élèves, la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près saint Pierre, le 21 mai 1892, la quinzième année de Notre Pontificat.

LÉON XIII, PAPE.

ÉTUDE DES BASES

DE LA CONNAISSANCE & DE LA CROYANCE

SOMMAIRE

ÉTUDE DES BASES
DE LA CONNAISSANCE & DE LA CROYANCE

Le sophiste Zénon ayant nié l'existence et jusqu'à la possibilité du mouvement des corps, un de ses adversaires, Antisthène, pour toute réponse à ses subtils arguments, se contenta de marcher sous les yeux de ce sceptique, surpris et incapable de trouver la réplique.

Le mouvement se prouve en marchant.

De même, aux sophistes contemporains qui osent nier la certitude ou la puissance de la pensée humaine à atteindre aucune vérité, nous avons répondu dans tout le cours de ces *Etudes philosophiques*, en pensant, en raisonnant, et mettant en évidence plus d'une vérité incontestable. Après les avoir vues et comprises, nous ne pouvons plus douter de notre puissance de voir et de comprendre.

Cependant la réplique d'Antisthène, quelque typique qu'elle paraisse et qu'elle soit en effet, est incapable de satisfaire complètement la curiosité native de l'esprit humain, qui veut comprendre le pourquoi et le comment des choses. Aussi, longtemps après que les hommes eurent acquis, en marchant, la certitude de pouvoir marcher, surgirent des savants physiologistes et anatomistes, qui mirent à nu les muscles, les os, les tendons de nos membres moteurs, et en expliquèrent avec admiration le merveilleux mécanisme. Aristote fut au nombre de ces premiers savants, et c'est lui qui dessina les premières planches anatomiques ; mais il fit mieux encore, son génie sut remonter jusqu'à la notion du mouvement en général, en créer la théorie,

Il reste à l'expliquer.

et léguer à la science des sciences, à la philosophie, un chef-d'œuvre dont elle a le droit d'être fière.

Il nous reste à essayer, bien plus modestement, quelque chose d'analogue. Après avoir observé, pensé, raisonné et atteint plus d'une fois la certitude, il nous reste à réfléchir sur nos observations, nos pensées, nos raisonnements, pour montrer non seulement qu'on peut atteindre la certitude, mais encore pourquoi et comment on le peut ; en un mot, à édifier la théorie critique de la connaissance et de la croyance.

Place de cette étude.

Ce sera le couronnement de nos *Etudes*. Sans doute, il eût été désirable d'allumer le flambeau de la Critériologie dès le début de notre marche, et de n'avancer qu'à sa lumière. Malheureusement, ce plan eût été difficile et même impossible à réaliser. La science de la réflexion philosophique ne peut venir qu'après la philosophie elle-même. Comme le remarquait déjà S. Thomas, pour comprendre l'existence et même la possibilité de la certitude, il faut avoir étudié la nature de l'intelligence et des sens, et avoir compris leur mécanisme [1]. La Critériologie, en effet, relève directement de la Psychologie, et c'est pour avoir oublié ce grand principe que Kant nous a donné, comme on le verra, une *Critique de la raison pure*, si artificielle, si arbitraire, si peu conforme aux faits de la conscience, la Psychologie ayant été à peu près exclue de son édifice purement abstrait et logique.

La Critériologie relève aussi d'une multitude de questions de Métaphysique et même de Morale, c'est-à-dire de la philosophie tout entière, et ne peut venir utilement qu'à la fin, comme un important corollaire de Géomé-

1. S. Thomas, *De Verit.*, q. 1, a. 9. « Veritas cognoscitur ab intellectu.... secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem : quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus ; quæ cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus in cujus natura est ut rebus conformetur. »

trie, après son théorème. De même, la Logique et la Méthode qui président aux sciences, n'ont pu se fonder qu'après la création des sciences elles-mêmes [1].

Du reste, le lecteur s'apercevra bientôt de cette dépendance obligatoire, en revoyant, dans presque tous les chapitres de ce dernier traité, des questions déjà rencontrées ailleurs, mais qui seront étudiées ici à un point de vue tout nouveau et très spécial, celui de la certitude.

En nous lisant, il reconnaîtra aussi notre fidélité persévérante à la pensée d'Aristote et de S. Thomas. Ces deux génies nous ont encore devancés sur cette question de haute critique philosophique, comme sur presque toutes les autres, et nous continuerons à trouver tout profit à demeurer leur très humble disciple.

La Critique n'est pas nouvelle.

Il est vrai qu'Aristote n'a pas consacre un traité à part à la critique. Son *Organon* a volontairement restreint l'étude de l'instrument de la science au point de vue de la Dialectique, sans aborder le point de vue de la certitude qui préoccupe aujourd'hui si vivement nos contemporains. Il y a donné les règles de la raison humaine ; il n'a pas essayé de justifier, par la critique, notre confiance instinctive en sa valeur naturelle. Ce n'est pas assurément que les moyens de cette justification lui aient échappé ; on les retrouve au contraire abondamment et nettement indiqués çà et là avec la description et le fonctionnement de nos facultés cognitives, notamment dans son *περὶ ψυχῆς* et dans ses nombreuses réfutations du septicisme antique.

Il nous suffira de réunir ces éléments épars, comme il l'eût fait lui-même, si la question critériologique s'était posée de son temps avec la même acuité que de nos jours,

Il suffira de la rajeunir.

1. Kant a reconnu cette place de la Critique : « Telle est la marche de la raison humaine qui spécule : elle achève au plus vite son édifice, et ne s'avise que longtemps après de rechercher si le fondement en est solide ». *Critique de la raison pure*, « Introd. » (Tissot, I, p. 23).

surtout depuis Kant, où la défiance des sceptiques ayant grandi, il a fallu répondre à leur critique minutieuse par un examen rationnel non moins minutieux et non moins profond. Notre siècle n'a donc pas à créer de toute pièce la Critériologie, mais seulement à compléter celle des anciens, et à la mettre au courant des nécessités de la controverse contemporaine.

Importance capitale de la question.

Telle est la tâche délicate assurément, mais plus opportune que jamais, qu'après bien des hésitations et sur les instances de nos bienveillants lecteurs, nous allons entreprendre. Puissions-nous réussir à éclairer un peu le dédale inextricable où se débat la pensée moderne, et contribuer, pour notre part, à raffermir sa foi chancelante en la valeur objective de la raison humaine !

C'est là la pierre angulaire qu'on ne saurait ébranler sans ébranler l'édifice entier des sciences humaines et aussi des sciences divines. Car s'il est vrai, comme le proclamait un homme d'Etat éminent de l'Angleterre, que « les batailles décisives de la religion se livrent aujourd'hui au delà de ses frontières [1] », on peut ajouter qu'elles se livrent surtout sur le terrain philosophique de la Certitude. S'il y a aujourd'hui une « crise de la foi », elle n'est que la conséquence logique d'un trouble antérieur et plus profond, d'une crise de la raison elle-même. Notre question aura donc un double intérêt d'actualité, puisqu'elle s'adresse également aux amis de la science et de la foi.

Division et plan.

Notre plan sera tout naturel et sans recherche. Après avoir établi l'*existence de la certitude objective*, dans un premier chapitre, et réfuté les prétentions des Kantistes et des Néo-Kantistes, nous analyserons, dans les six chapitres suivants, et nous critiquerons en détail, la valeur de chacun de nos critères ou instruments de cer-

1. A. Balfour, *Les fondement de la croyance*, 1895.

titude : *les sens, l'idée, le jugement, la raison, le témoignage humain et le témoignage divin*. Dans les 8e et 9e chapitres nous verrons ce qu'il faut penser de la *réduction* de ces nombreux critères, soit *intrinsèques*, soit *extrinsèques*. Dans le 10e nous étudierons l'*évidence*, *motif suprême de certitude* et commun à tous les critères. Dans le 11e nous préciserons l'utilité d'un certain *doute méthodique*, comme point de départ de la recherche. Enfin dans un 12e et dernier chapitre, nous mettrons en lumière la *diversité des méthodes et des certitudes* qui en sont le terme et le produit naturel.

Nous aurons ainsi considéré la certitude à tous ses points de vue : son *existence*, ses *critères*, son *motif* suprême, et les *méthodes* scientifiques qui nous y conduisent.

I

Existence de la certitude objective.

Notion de la certitude objective.

La Certitude dont nous entreprenons la défense, n'est pas une certitude purement *subjective*, c'est-à-dire un simple état de conscience, une disposition purement affective du sujet pensant, qui croit sans aucun doute posséder une vérité. L'existence de tels états psychologiques est admise par tous, même par les sceptiques qui la déclarent illusoire et sans valeur. Il s'agit donc ici d'une certitude *objective* ou vraie, c'est-à-dire conforme à son objet. Nous la définirons : *l'adhésion ferme de l'esprit à une vérité perçue, par un motif qui exclut toute crainte prudente d'erreur* ; ou plus brièvement : *la possession consciente d'une vérité excluant tout doute*[1]. En sorte qu'il ne peut y avoir de certitude objective de ce qui n'est pas : ce serait contradictoire, comme nous l'expliquerons plus longuement dans la suite de cette Etude.

Est-elle possible ?

Mais un tel état d'esprit est-il possible ? L'esprit humain peut-il atteindre et posséder le vrai avec certitude ? Cette question préliminaire se pose avant toute autre, car s'il était reconnu que nous sommes incapables de rien connaître avec certitude, et de jamais posséder aucune vérité, il serait bien inutile d'en commencer la recherche, et d'en essayer une théorie explicative. Notre étude et nos discussions seraient condamnées à l'avance, par leur but chimérique, et le lecteur devrait refermer ce livre, dont la lecture et l'étude seraient fatalement stériles.

1. Le *doute* est cet état de l'esprit indécis, qui ne sait s'il doit affirmer ou nier. L'*opinion* est un jugement plus ou moins probable, auquel adhère l'esprit, mais avec quelque crainte de se tromper. — Cf. notre *Cours de philosophie*, Logique, n°s 180 et suiv.

Heureusement que cette question est déjà résolue, au moins en principe, par tous les hommes de bon sens, de tous les pays, de tous les siècles, de toutes les civilisations, aux yeux desquels cette question ne devrait même pas se poser, tant la réponse est d'une évidence élémentaire.

Réponse du sens commun.

En effet, il serait aisé de montrer que la thèse du scepticisme absolu, impliquant une contradiction intrinsèque, se détruit elle-même, car si le sceptique affirme avec certitude qu'on ne peut rien affirmer avec certitude, il se réfute lui-même ; et s'il doute seulement qu'on puisse rien affirmer avec certitude, son doute lui-même n'en sera pas moins certain.

Scepticisme contradictoire

Le scepticisme universel ne se conçoit même pas, car celui qui prétend douter de tout, doutera-t-il aussi de son doute ? C'est bien impossible. Tous les objets ne sont donc pas incertains, et la certitude objective existe, quelque restreint que soit son domaine.

Du reste, ces sceptiques absolus, — si tant est qu'il y en ait jamais eu de sincères, — n'ont jamais pu vivre en sceptiques, condamnant ainsi en pratique leur propre théorie, car une théorie abstraite qui ne peut être vécue, et ne peut supporter l'épreuve de l'expérience, n'est pas une théorie viable, n'étant pas conforme à la réalité ; elle est donc fausse.

On connaît la scène classique de Molière, où le philosophe sceptique, après s'être interdit de prononcer aucune affirmation formelle, change instantanément d'opinion, lorsque son interlocuteur lui réplique à coups de bâton, et le force ainsi à se plaindre sans hésiter des mauvais traitements dont il ne doute plus être la véritable victime.

et impossible.

Impossible de raisonner avec un sceptique qui douterait de tout, même de l'existence de son doute. Un tel état d'esprit, s'il était possible et sincère, ne serait

plus du ressort de la logique, mais de la pathologie. On ne peut raisonner avec un homme, qui, de parti pris, abdique sa raison, pas plus qu'on ne raisonne avec une statue de pierre, une plante ou une bûche, suivant la comparaison qu'Aristote faisait du sceptique, *ὅμοιος γάρ φυτῷ*.

Comment se pose la question.

Mais si la question de la certitude objective en général, n'en est pas une aux yeux du sens commun, elle devient un problème ardu et difficile, dès qu'on veut rechercher quel en est l'objet précis, et quelles sont les limites naturelles du champ de la certitude humaine.

En réponse à cette nouvelle question, nous allons exposer, assez longuement, vu l'importance capitale du sujet, d'abord la solution de la philosophie traditionnelle, puis celle de la philosophie moderne, kantiste et néo-kantiste, dont nous ferons la critique approfondie.

Avertissons toutefois le lecteur, pour l'orienter dans sa marche, que les modernes s'accordent à ne reconnaître au sujet pensant que la connaissance ou l'intuition directe de ses propres idées et de ses états de conscience, revenant ainsi par un chemin détourné à la certitude purement subjective, puisque le moi en serait le seul objet ; — tandis que tous les disciples d'Aristote et de S. Thomas soutiennent unanimement qu'il a l'intuition directe de divers objets étrangers, avant même celle de ses propres idées ou de ses propres affections. Ainsi quand je palpe un relief, c'est la figure *en relief* que je perçois avant de percevoir mon impression tactile qui est *en creux* ; et quand je compte des pièces de monnaie, c'est leur nombre que je perçois avant de percevoir mon idée de nombre. L'opposition radicale des deux doctrines, *objectiviste* et *subjectiviste*, suffirait même à distinguer nettement la philosophie traditionnelle de la philosophie moderne, par leur caractéristique essentielle.

1. Aristote, *Métaphysique*, III, c. 4, § 20. (Didot.)

*
* *

Tous les scolastiques et la grande majorité des penseurs de toutes les écoles et de tous les siècles, d'accord avec le sens commun, ont admis les vérités suivantes :

I Solution traditionnelle.

1° La certitude humaine a d'abord pour objet une multitude de *faits* d'ordre expérimental. Les uns, connus par l'expérience externe, les autres par l'expérience interne. Comme exemple typique des premiers, nous citerons l'existence du monde extérieur, de la terre, des plantes, des animaux et des autres hommes, du soleil, des planètes, etc. Comme exemple des faits d'expérience intime, citons notre propre existence, nos opérations conscientes de vie, de pensée, de mémoire, de jugement, de raisonnement, etc.

1° Il y a des faits certains.

Il est certain que l'Univers existe autour de nous ;

Il est certain que nous existons nous-mêmes et que nous agissons de mille manières.

2° Après avoir reconnu *ce qui est* par les sens externes ou internes, l'homme raisonnable s'élève à la connaissance de *ce qui doit être*, c'est-à-dire à la science des principes universels, absolus, nécessaires. Soit des principes mathématiques et géométriques : 2 + 2 = 4, le tout est plus grand que la partie, etc. Soit des principes plus abstraits de la métaphysique : principes d'identité, de contradiction, de causalité, etc. Soit enfin des principes de morale : il faut faire le bien et éviter le mal ; sois juste ; honore ton père et ta mère, etc.

2° Des principes certains.

L'homme, en effet, après avoir tiré des faits sensibles des idées générales, — par un procédé que nous expliquerons, — compare ces idées et découvre entre elles des relations essentielles, dont on vient de citer des exemples. Ainsi après avoir coupé des oranges en quartiers, et expérimenté l'existence d'une partie et d'un tout, il conçoit l'idée générale de partie et de totalité ;

puis, en rapprochant ces idées, il saisit avec évidence leurs relations essentielles : « le tout est plus grand que la partie » ; en même temps que le caractère nécessaire, universel et absolu de ces relations. Impossible que le tout ne soit pas plus grand que la partie, ou que dans un autre siècle ou une autre planète, 2 + 2 ne soit plus égal à 4.

3° Des raisonnements certains.

3° Enfin, appuyée sur les faits observés et sur les premiers principes découverts par la raison intuitive, la raison discursive se met en exercice, tantôt s'élevant des phénomènes aux lois qui les régissent, des effets à leurs causes, par induction ; tantôt redescendant, par déduction, des lois aux phénomènes, des causes aux effets qu'elle peut ainsi prévoir et annoncer à l'avance avec certitude ; tel l'astronome prévoyant une éclipse, ou le physicien annonçant la combinaison de l'hydrogène et de l'oxygène. Prédictions qui se réalisent exactement, lorsqu'elles ont été bien faites, et qui démontrent la puissance du raisonnement à découvrir ce qui est.

4° Des témoignages certains.

4° A ces instruments directs de connaissance et de certitude, il conviendrait d'ajouter le témoignage, instrument indirect, il est vrai, mais instrument souvent efficace et indispensable dans une multitude de cas, où d'autres hommes ont pu voir expérimenter, ce que nous ne pouvons voir ou expérimenter nous-mêmes. S'ils ne sont ni trompeurs ni trompés, nous nous en rapportons à leur témoignage et faisons acte de *croyance* ou de *foi.* Toutes les sciences historiques sont fondées sur le témoignage humain ; c'est ainsi que je connais avec certitude l'existence passée de Louis XIV et de Napoléon ; et si le témoignage divin existe, comme nous le croyons, il sera le fondement d'une autre science, la théologie révélée, qui, elle aussi, aura ses certitudes absolues. L'acte de foi religieuse est, en effet, le même dans son essence que l'acte de foi humaine ; il s'en distingue seu-

lement par l'autorité transcendante du témoin et par la nécessité du concours de la grâce divine.

Résumé de notre thèse.

Voilà donc, indiqués à grands traits, quatre instruments, ou groupes d'instruments, qui peuvent nous faire acquérir des connaissances certaines : 1° les sens externes et internes, dans le double domaine du monde extérieur et de la conscience ; 2° l'intelligence et ses jugements ; 3° le raisonnement inductif ou déductif ; 4° enfin le témoignage. Et notez bien que la puissance de ces quatre instruments n'est pas pour nous seulement l'objet d'un instinct de la nature ou d'une foi aveugle. Si je crois à la puissance de mes yeux pour voir, de mes oreilles pour entendre, de ma raison pour raisonner, ou de mes jambes pour marcher, c'est que ces puissances passent en acte et me donnent souvent l'évidence que je vois, que j'entends, sans rêver, que je raisonne juste ou que je marche et me promène. L'évidence expérimentale n'a pas besoin de preuve, car elle est plus claire que tout raisonnement discursif, qui ne vaut lui-même que par son évidence.

L'évidence, directe ou indirecte, ou suivant la formule de Lacordaire : « L'autorité de l'évidence ou l'évidence de l'autorité » est donc le trait commun de nos quatre instruments de certitude, en même temps que leur marque de vérité, et la justification de la confiance naturelle et invincible que nous avons en eux, lorsque nous nous en servons dans les conditions normales. Telle est la thèse traditionnelle, que, pour le moment, il nous suffit de poser pour fixer les idées : sa démonstration viendra plus loin avec toute l'ampleur désirable [1].

*
* *

II
Solution du criticisme Kantien.

La critique moderne, — comme le personnage de Mo-

1. Chapitres II, III, IV, V, VI et VII.

lière, — « a changé tout cela », et Kant, après l'avoir tenté, s'est modestement vanté d'être un nouveau Copernic, assez puissant pour avoir changé l'axe du monde de la connaissance, comme son prédécesseur avait changé l'axe du monde solaire. Reste à savoir si le monde kantien ne tourne pas désormais à contre-sens, et à rebours du monde véritable.

Il nie la perception externe.

Tout d'abord, c'est le premier de nos quatre instruments que la critique nouvelle a le plus vivement attaqué. La puissance des sens externes à nous faire connaître le monde extérieur tel qu'il est, a été mise en doute, ou plutôt radicalement niée. Nous ne percevrions que nos idées ou nos modes de penser et de sentir, qui ne seraient nullement l'image du monde extérieur, s'il existe.

Parmi les modernes, Berkeley avait déjà soutenu la même négation. Mais il ne fit pas école, comme Kant. Du reste, il ne sut pas, comme lui, tirer de cette première négation, tout un système philosophique, merveilleusement compliqué et agencé, avec cette logique impitoyable qui ne sait plus s'arrêter devant les conclusions extrêmes, lors même qu'elles aboutissent à la négation de la valeur de la raison humaine.

On sait comment le plus éminent disciple de Berkeley, Thomas Reid, fut guéri de son scepticisme. Son historien nous rapporte qu'après avoir admis, avec son maître, que les sens ne perçoivent que leurs propres affections, il fut logiquement conduit à rejeter l'existence du monde extérieur. Il en avait pris courageusement son parti, quoiqu'il lui en coûtât beaucoup de regarder comme de pures idées, le soleil, la lune, les étoiles, les montagnes, les fleuves, les campagnes fertiles, et tout le bel ordre de l'univers, où se lit, en caractères visibles, la pensée d'une Intelligence suprême. Mais quand il vint à penser que les objets mêmes de

sa tendresse, que son père, sa mère, sa femme et ses enfants n'étaient, eux aussi, que des idées, son courage l'abandonna. Il pensa qu'un principe qui conduisait à de si absurdes conséquences, devait être lui-même absurde ; et alors, au nom du cri de la nature et du bon sens du genre humain, il donna le premier l'exemple, et retourna la conséquence contre le principe [1].

Concession insuffisante de Kant.

Cette conversion, fruit du plus élémentaire bon sens, Kant ne l'imitera que de fort loin. Après avoir, par sa critique impitoyable, établi l'impuissance absolue des sens, et par suite de la « raison pure », à connaître quoi que ce soit des formes du monde extérieur, il permettra du moins à la « raison pratique » de faire un *acte de foi aveugle* en son *existence*, et d'y croire, comme à un « postulat » que la vie morale et pratique nous impose impérieusement, et dans la mesure où elle nous l'impose pour vivre moralement, — car nous *avons besoin* de croire à certaines vérités pour pratiquer le devoir.

Mais il est clair que cette concession est très insuffisante, même à la vie pratique, qui demande beaucoup plus, et qu'elle n'aurait nullement satisfait Thomas Reid. A quoi bon accorder au monde une existence toute nue et mystérieuse, si tous ses modes d'existence sont à jamais inconnus et inconnaissables ? Si je ne puis connaître des objets de ma tendresse, de mon père, de ma mère, de mes enfants, ni la figure véritable, ni les traits, ni la voix, ni les gestes, pas même s'ils ont une figure, des traits, une voix, des gestes, à quoi bon affirmer l'existence de ces X mystérieux et inconnaissables, et comment peuvent-ils demeurer l'objet de ma tendresse, alors qu'ils ont cessé d'être l'objet de ma connaissance ? On ne peut aimer que ce que l'on connaît,

1. Dugald-Stewart, cité par Garnier, II, p. 26.

suivant le vieil adage : *nihil volitum, nisi præcognitum.*

Sa conclusion idéaliste.

Et pourtant, c'est bien là, sans exagération, la portée de la théorie de Kant, d'après laquelle nous ne connaissons du monde extérieur que des apparences et des symboles, et jamais rien de réel, ni le mouvement, ni la figure, ni l'étendue, ni la durée, ...tous ces attributs étant des formes *a priori* de notre sensibilité, dont nous revêtons nous-mêmes spontanément les réalités extérieures. Ce n'est plus notre esprit qui revêt dans ses images les formes de l'objet, c'est au contraire l'objet qui revêt les formes *a priori* de l'esprit, en sorte que c'est l'esprit qui façonne l'objet et qui devient « créateur ou constructeur de son expérience ». Cet objet est donc purement apparent, c'est le *phénomène* ; la réalité qui se cache dessous est le *noumène* à jamais inconnaissable.

Origine de son erreur : le subjectivisme.

Comment Kant a-t-il pu renverser à ce point les données les plus évidentes du bon sens, et devenir ainsi un Copernic à rebours ?

C'est, à notre avis, par un excès de logique appliquée à un point de départ faux, et ce point de départ est le principe du *subjectivisme,* ou la prétendue impossibilité du sujet pensant et sentant de sortir « hors de lui-même » pour communiquer avec le monde extérieur. Le sujet, le moi, ainsi isolé du non-moi, doit logiquement tourner au dedans de lui-même, comme un écureuil dans sa cage, sans en pouvoir sortir. Il se donne seulement l'illusion d'en sortir, en tournant à grande vitesse et croyant faire un long chemin, quoiqu'il reste sur place.

Il n'en est point l'inventeur.

Ce point de départ essentiellement faux, auquel le père du Criticisme a oublié d'appliquer sa vigoureuse critique, — lui qui a pourtant tout critiqué à outrance, — Kant ne l'a point inventé, rendons-lui du moins cette justice. Il fut, avant et après lui, unanimement accepté,

comme une donnée première et au-dessus de toute discussion, par tous les maîtres et fondateurs de la philosophie moderne : Descartes, Leibnitz, Malebranche, Reid, Cousin, pour ne citer que les principaux.

Heureusement, ces philosophes surent éviter les abîmes du scepticisme kantien, soit par une heureuse inconséquence, soit par des subterfuges variés. Quoique les perceptions des sens ne soient plus pour eux une intuition du monde extérieur, — tous les *ponts* entre le moi et le non-moi étant coupés, — cependant tous les subjectivistes cartésiens continuent à ajouter foi en leur témoignage. Descartes appuie cette foi sur la véracité divine, qui nous tromperait invinciblement, si leur témoignage était trompeur. Malebranche l'appuie sur la Bible et la révélation divine. Leibnitz sur l'hypothèse de l'harmonie préétablie par le Créateur : les sens et leurs objets seraient semblables à deux horloges, qui, quoique séparées et sans aucune influence réciproque, marquent toujours la même heure. Reid l'appuie sur un instinct aveugle, mais nécessaire, de la nature. Enfin Cousin s'élève des sensations à leur cause objective, au moyen de l'induction et du raisonnement : voir le soleil ne serait donc plus une intuition, mais un raisonnement, dont les animaux seraient capables.

Il en tire toutes les conséquences.

Kant a eu raison de rejeter impitoyablement tous ces vains subterfuges du subjectivisme. Mais il aurait dû savoir reculer devant une conclusion absurde, quoique logique, et retourner la conséquence contre le principe. Malheureusement il n'a eu ni ce bon sens, ni ce courage.

Voici, en effet, comment il semble avoir raisonné :

Si le moi est enfermé au dedans de lui-même sans en pouvoir sortir, rien de ce que nous trouvons en nous ne saurait être venu du dehors ; nos sensations ne sont donc que des modifications de nous-mêmes, des formes *a priori* ou innées de notre constitution sensible

ou mentale, dont nous revêtons le monde extérieur. C'est l'esprit qui crée son objet en revêtant cet X inconnu, soit des formes innées de la sensibilité : l'espace et le temps ; soit des formes innées de l'intellect : quantité, qualité, relation, modalité ; soit des formes innées de la raison qui y ajoute une triple unité : psychologique, cosmologique et théologique, c'est-à-dire qu'elle crée le moi conscient, le monde et Dieu.

En sorte que ce n'est plus l'expérience qui forme peu à peu nos idées et les contrôle ; c'est, au contraire, l'esprit qui se crée des objets imaginaires, en moulant dans les formes idéales de sa mentalité la matière inconnue de chaque sensation.

Une comparaison.

Qu'on nous permette une comparaison. Supposez une cire consciente, qui, après avoir reçu l'empreinte d'un cachet extérieur, se prendrait à raisonner ainsi : « La communication des substances entre elles étant impossible, le cachet, s'il existe, n'a rien pu me communiquer. Donc l'empreinte que je découvre en moi doit être une forme innée, produite par l'organisation particulière de ma nature de cire, et que je n'ai aucun droit d'attribuer au cachet. » Tel est pareillement le raisonnement implicite du subjectivisme kantien.

Ces assertions étranges, ayant séduit une multitude d'esprits, ont besoin d'être réfutées assez longuement. Pour cela, elles doivent être combattues d'abord dans le *principe* d'où elles découlent, ensuite en elles-mêmes et dans leurs principales *thèses*, enfin dans les *conséquences* pratiques qui en découlent.

Commençons à montrer la fausseté du principe subjectiviste.

*
* *

I
Le Kantisme est faux dans son principe.

Est-il vrai que dans l'acte de la perception sensible, le sujet pensant et l'objet pensé sont toujours séparés par un abîme infranchissable, sans aucune communi-

cation possible, en sorte que l'objet est toujours en dehors ou au-dessus du sujet, en d'autres termes, inaccessible ?

1° Objectivité du sens intime.

D'abord cela est manifestement faux quand il s'agit du sens intime et de la perception interne du moi conscient. Ici, en effet, le sujet et l'objet s'identifient. Impossible au sujet d'être séparé de son objet et de ne pouvoir le saisir. Le sujet conscient se perçoit donc lui-même immédiatement, comme une existence et une réalité indubitable ; il découvre en lui-même une foule de réalités objectives, telles que ses états de plaisir ou de douleur, et ses opérations vitales, sensibles, intellectuelles, volontaires, etc. Il puise donc au sein de lui-même, par la conscience, une multitude d'idées vraiment objectives, et d'une importance capitale pour fonder les théories psychologiques et morales. Telles sont les notions d'action et de passion, d'effort et de causalité, de spontanéité et de volontaire, de liberté et de morale, de temps et de durée successive, etc...

Mais tout d'abord, nous nous saisissons nous-mêmes, tels que nous sommes dans nos actions et nos passions. Dire avec Kant que nous ne nous percevons nous-mêmes qu'à travers nos idées préconçues de temps et d'espace, de causalité et de substance, d'unité et de moi, et autres formes *a priori* de notre mentalité, qui défigurent tous les objets, même les objets intérieurs de la conscience, en sorte que nous ne connaîtrions rien que nos manières de connaître, c'est une hypothèse entièrement gratuite et contradictoire [1].

1. « Les choses que nous percevons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons, et leurs rapports ne sont pas essentiellement non plus ce qu'ils nous paraissent être... Nous ne connaissons que notre manière de les percevoir, qui est tout à fait propre à notre esprit et qui ne doit pas être nécessairement celle de tout autre être. » Kant, *Critique de la raison pure,* t. I, 1re part., sec. II (trad. Tissot), p. 62.

Elle est gratuite, car elle ne découle nullement de l'observation qui lui est contraire, mais du système préconçu de l'innéisme subjectiviste.

Elle est contradictoire, car une connaissance sans objet connu est vide et contradictoire ; or c'est bien là qu'aboutit l'hypothèse d'une connaissance qui ne connaît que ses idées préconçues, ses modes de connaissance, sans nous révéler aucun objet connu. Tel le rêveur qui connaît son rêve sans rien découvrir de la réalité. Que dis-je ? le rêveur de Kant ne connaît même pas son rêve en lui-même et tel qu'il est, mais seulement à travers les formes préconçues de sa mentalité, qui le travestissent et le défigurent. Ce n'est que le rêve d'un rêve et l'ombre d'un fantôme !

2° Objectivité des sens externes.

En second lieu, l'impossibilité prétendue pour le sujet de communiquer avec aucun objet n'est pas moins fausse quand il s'agit de la perception externe. L'expérience la plus élémentaire suffirait à le démontrer.

Lorsque je revois un ami après une longue absence ; queje presse ses mains dans mes mains avec émotion ; que je l'embrasse dans une étreinte mutuelle ; que je contemple ses traits altérés par la maladie ou le voyage ; que je l'interroge sur ce qui lui est arrivé, et qu'il me répond par une narration qui me captive pendant des heures entières, — n'est-il pas évident qu'il y a alors une vraie communication entre lui et moi, entre le sujet sentant et l'objet senti ? Je donne et je reçois ; je vois et je suis vu ; j'entends et je suis entendu ; je touche et je suis touché. Et si par hasard je rêvais, ne pourrais-je pas distinguer au réveil, d'avec une entrevue imaginaire, cette entrevue réelle où je communique réellement, face à face et cœur à cœur avec mon ami ?

Il y a donc communication possible entre le sujet sentant et l'objet senti, alors même que cet objet serait extérieur. Et ce cas de la communication effective

des êtres et des substances, loin d'être un cas exceptionnel, est le phénomène universel et fondamental de l'univers. « Aucun être n'est comme une île dans la nature », disait Bacon ; au contraire, ils sont tous solidaires, parce qu'ils sont tous en mouvement et en mouvement mutuel ; aussi est-ce par l'étude de ce phénomène fondamental qu'Aristote a commencé sa Physique : par la théorie du mouvement, et du mouvement extérieur ou action dite « transitive ».

Comment sortir « hors de sa peau ! »

Ici nos adversaires nous arrêtent, au seul nom d'action « transitive », pour crier à l'absurde. Mais comment, nous disent-ils, le sujet pensant pourrait-il sortir hors de lui-même, *hors de sa peau,* pour atteindre l'objet extérieur ; ou comment l'objet extérieur pourrait-il également sortir hors de lui-même, *hors de sa peau*, pour entrer dans le sujet ! N'est-ce pas inintelligible et absurde ?

L'objection, pour être si commune, n'en est pas moins superficielle et naïve. Elle nous rappelle ces vieilles objections contre le mouvement de la terre et l'existence des antipodes, où l'on alléguait triomphalement l'impossibilité de faire marcher les hommes les pieds en haut et la tête en bas. Et Dieu sait, si l'on a réussi par ces objections dédaigneuses à empêcher la terre de tourner !

Méthode des « idées claires ».

On n'empêche jamais l'existence d'un fait en le déclarant incroyable. La vraie méthode scientifique commence par constater d'abord les faits évidents. Ensuite elle cherche à les expliquer et à en découvrir le *comment,* si elle le peut. Ainsi, dit Aristote, on commence par constater l'éclipse de soleil qui se produit avec évidence, aux yeux de tous ; ensuite, on doit chercher, si on le peut, à expliquer l'éclipse, comment elle se produit. Mais on n'a pas le droit de nier l'éclipse sous prétexte qu'on ne la comprend pas, et qu'on n'en a pas encore une « idée claire ».

S'il fallait n'admettre en son esprit que des idées entièrement claires, comme l'enseignait Descartes, on n'y admettrait que bien peu de choses, peut-être rien du tout. Car nous n'avons une idée parfaitement claire ou adéquate de rien, pas même d'un grain de sable ou d'une goutte d'eau. Il faut, au contraire, commencer par admettre tous les faits évidents et parfaitement bien constatés, alors même que nous n'en aurions que des idées très obscures, — sauf à les expliquer ensuite par des idées de plus en plus claires, s'il est possible[1].

Or, tel est bien le cas de ce fait constant et universel de la nature : L'existence du mouvement mutuel de tous les êtres cosmiques, qui se meuvent et qui communiquent entre eux par des actions, passions et réactions réciproques, parfaitement évidentes.

Explication du passage.

Mais comment expliquer la communication des êtres entre eux ? — Je pourrais l'ignorer sans péril pour la thèse de l'objectivité. Cependant les plus grands génies de l'antiquité, notamment Aristote et S. Thomas, n'ont eu garde d'omettre une question si intéressante, et de satisfaire notre légitime curiosité.

Voici leur pensée, autant qu'il est possible de résumer en deux mots, une théorie profonde, qui demanderait de longs développements, parce qu'elle suppose connue leur philosophie tout entière.

D'après ces maîtres de la philosophie, deux substances, deux atomes si l'on veut, impénétrables par leur matière, lorsqu'ils agissent l'un sur l'autre, se pénètrent par leurs forces ou leurs actions réciproques. En sorte que « *l'action de l'agent est vraiment dans le patient* »,

1. « Sous prétexte qu'il ne faut admettre que ce que l'on entend parfaitement, on approuve, on rejette tout ce qu'on veut, sans songer qu'outre nos idées claires et distinctes, il y en a de confuses et de générales, qui ne laissent pas que d'enfermer des vérités si essentielles qu'on renverserait tout en les niant. » Bossuet, t. XXVI, p. 202,

l'action de l'atome A qui agit est dans l'atome B qui pâtit ou reçoit son action [1].

Ne croyez pas cependant que l'action du premier s'en détache pour émigrer dans le second. Aristote et S. Thomas ont réfuté, et même couvert de ridicule, cette fausse interprétation. Ils nous disent, au contraire, que toute action, étant la résultante d'un double co-principe, l'un actif, l'autre passif, — qui opèrent simultanément, car il n'y a jamais de passion sans action, ni d'action extérieure sans une passion correspondante, — l'action se trouve être la forme commune de ses deux co-principes, actif et passif, puisqu'ils concourent également, quoique inversement, à la produire. L'action de l'agent n'émigre donc pas dans le patient ; au contraire, elle ne peut exister que simultanément dans le patient et l'agent, réunis par le contact en un seul tout complet.

Théorie de l'*action* et de la *passion*.

De même que plusieurs organes du même individu sont informés par une seule âme, commune à tous les organes, ainsi deux molécules A et B peuvent être animées par une même force, par une même action, qui semble produite par l'une et reçue par l'autre ou « transitive », mais qui est réellement produite par les deux facteurs agent et patient, et par leurs deux causalités active et passive, — causalités opposées et complémentaires, — qui s'unissent comme l'acte et la puissance en un seul agent complet.

L'*acte commun* à l'agent et au patient, dont parlent Aristote et S. Thomas, n'est donc pas la résultante de *deux actions*, comme le répètent certains auteurs contemporains, par une singulière méprise, — mais la résultante d'une action et d'une passion.

1. « Actio et passio est in patiente, et non in agente ut subjecto, sed solum ut in principio a quo. » S. Thomas, *De anima*, l. III, lec. 2 ; — *Phys.*, l. III, lec. 4 et 5 ; — *Ethic*, l. I, lec. 12, et l. II, lec. 4, etc. Pour le développement de cette belle théorie, voyez le tome I de nos *Etudes*, *Théorie fondamentale*.

Que si « *l'action de l'agent est dans le patient* », le patient n'a donc plus besoin de sortir hors de lui-même, « hors de sa peau », comme l'objection nous le reprochait. Il suffit au patient de faire attention, pour saisir en lui-même, par une intuition immédiate, l'action étrangère qui le frappe, au moment de la sensation, et d'en prendre conscience[1]. Il la percevra donc comme une action étrangère, puisqu'elle est telle, et la projettera instinctivement hors de lui-même, dans la direction d'où elle vient, comme pour la remettre à sa place, et la restituer à l'objet extérieur d'où elle émane.

Contrôle de la conscience.

Cette union intime du sujet et de l'objet, de l'organe sentant et de l'objet senti, que la théorie abstraite vient de nous décrire, est bien celle que me révèle le témoignage de ma conscience. En vérité, lorsque je serre la main de mon ami dans une forte étreinte (et tous les autres sens sentent également par un certain contact), je sens en moi non seulement la représentation d'une main étrangère, mais tout d'abord et en premier lieu, la présence réelle de son action physique. Je sens qu'il n'y a aucun intermédiaire, encore moins aucun « abîme infranchissable » entre ces deux mains, agent et patient, sujet et objet de ma sensation, parce qu'elles sont au contraire étroitement unies dans un acte commun. Aussi, quoique très ignorante de la théorie scolastique, l'école écossaise, qui a poussé si loin la finesse et l'exactitude de ses observations psychologiques, a-t-elle dû constater par l'un de ses plus illustres représentants, que dans cette étreinte, « Nous sommes conscients immédiatement d'un moi et d'un non-moi, connus ensemble et connus en opposition mutuelle... que nous avons

1. Nous avons montré (tome V, *L'objectivité,* p. 117-154) que c'est l'organe périphérique qui sent, en vertu du cerveau, et nullement le cerveau, qui n'est qu'un organe de centralisation et de mouvement. L'opinion contraire, comme l'a très bien dit M. Richet, n'est qu'un « dogme sans preuve », incompatible avec les faits scientifiques. — Cf. Bergson, *Matière et Mémoire,* p. 16-31.

alors conscience de deux existences par une même et indivisible intuition... que la conscience nous donne, comme dernier fait, une dualité primitive, une antithèse originelle...[1] »

Il y a donc entre nos deux mains compénétration véritable, non de leur substance, mais de leur action ; une même action, donnée et reçue, est commune aux deux, agent et patient, comme la route de Thèbes à Athènes ou d'Athènes à Thèbes est la même en deux sens différents : c'est la comparaison même d'Aristote.

L'abîme est imaginaire.

L'abîme infranchissable entre le sujet sentant et l'objet senti est donc une invention gratuite des philosophes, et les efforts désespérés que les subjectivistes inconséquents ont ensuite tentés pour combler cet abîme imaginaire, et pour jeter un *pont* suspendu entre ces deux mondes du subjectif et de l'objectif, sont parfaitement inutiles[2], puisque le sujet et l'objet, comme l'agent et le patient, au moment précis de l'action et de la passion, s'unissent et se compénètrent par un acte commun dont nous avons conscience.

Kant s'est cru plus logique et plus fort en se résignant bravement au divorce définitif du sujet et de l'objet[3],

1. Hamilton, *Lec. on Met.,* I, p. 288.

2. L'inanité de ces efforts, dont nous parlerons plus loin, aurait dû faire sentir aux subjectivistes que leur question était mal posée. Ils sont peu nombreux ceux qui ont su le reconnaître : « L'inanité de la recherche d'un criterium fait qu'on se demande si la question même est bien posée, et pourquoi on supposerait l'existence d'un fossé entre l'esprit et les choses. » Fonsegrive, *Philosophie,* t. II, p. 164.

3. « L'objet étant hors de moi et la connaissance en moi, je ne puis jamais juger que d'une chose savoir : si ma connaissance s'accorde avec ma connaissance. » Kant, *Log.,* introd. — En retenant quand même le mot de connaissance *objective,* Kant a dû en changer le sens, et lui faire signifier non plus une connaissance *conforme à son objet,* mais une connaissance dont le caractère *nécessaire et universel* s'impose à tous, vu notre mentalité présente. « Quand nous tenons, dit-il, un jugement pour nécessaire et universel, nous y voyons non une liaison subjective, mais une propriété constitutive de l'objet. » *Proleg.,* p. 92. — Renouvier et les Néo-Kantistes entendent par *objectif* ce qu'on se représente à titre d'objet, et par *subjectif* ce qu'on attribue à un sujet

et il a épuisé tout son génie à édifier sur ce fondement ruineux, tout un système qui est également ruineux : ce sera notre seconde critique.

*
* *

II
Le Kantisme est faux en lui-même

Ce système, en effet, implique une multitude de thèses invraisemblables et fausses, dont nous nous contenterons ici de relever les trois principales.

1° Première thèse de Kant. Critique.

1° Il soutient que l'esprit humain, muni de ses idées innées, se suffit à lui-même, sans aucune intuition des objets extérieurs, pour produire le phénomène de la perception des sens externes. Or cela est impossible. Si, par exemple, la seule idée innée d'espace ou de temps suffisait pour nous faire percevoir des objets comme étendus et figurés, ou comme ayant une durée successive, pourquoi percevons-nous, par exemple, le mouvement d'une horloge ronde dans la catégorie de temps et non dans celle d'étendue, et sa rondeur dans la catégorie d'étendue et non dans celle de temps ? Pourquoi percevrions-nous dans cet objet telle figure plutôt que telle autre, telle durée plutôt que telle autre, puisque toutes les figures et toutes les durées possibles seraient également dans notre esprit ? Il est donc clair que la perception de nos idées ne suffit pas ; il faut en outre que nous percevions dans les objets eux-mêmes telle ou telle réalité, qui nous porte à les classer dans telle ou telle catégorie, et à leur appliquer telle idée plutôt que telle autre.

L'innéisme des idées ne suffit pas.

Sans cela, l'application de nos idées serait purement arbitraire et fantaisiste, et nous pourrions appliquer l'idée d'oiseau à un grain de sable, ou l'idée de grain de sable à un oiseau.

On nous réplique, il est vrai, que cette application

donné. — Ces changements incessants du vocabulaire n'ont pas peu contribué à la confusion des idées.

pourrait bien se faire automatiquement et sûrement, si quelque ingénieux mécanisme faisait fatalement correspondre telle donnée inconsciente à telle catégorie. Kant l'aurait ainsi compris, lorsqu'il dit que c'est « la matière ou contenu empirique de l'intuition », ou bien « la partie empirique qui nous est donnée du dehors[1] » qui « détermine la pensée », tout en restant elle-même inconsciente et inconnue.

L'automatisme des idées ne suffit pas.

Mais je réponds que ce déterminisme dans l'application des catégories, — serait-il possible, ce que nous ne voulons pas discuter, — n'est pas toujours fatal, et laisse souvent une large place à la liberté individuelle d'appréciation. Une même matière donnée, telle que l'oiseau dont on vient de parler, peut déterminer la genèse de différents concepts. Je puis le placer dans diverses catégories de substance, d'espace, de temps, de cause, d'effet... suivant le point de vue auquel j'ai la liberté de me placer. J'ai ici la conscience de mon choix, et partant la conscience de saisir ce fameux « contenu donné du dehors », pour l'examiner à mon gré, sous l'aspect que je veux.

L'automatisme, ajouté à l'innéité, ne suffirait donc pas à expliquer la liberté de mon examen, ni la variété si grande de ses résultats. Impossible qu'il me dispense de la vue elle-même de l'objet à examiner.

2° Deuxième thèse de Kant. Critique.

2° L'habitude aveugle et innée que Kant appelle « forme *a priori* » de notre mentalité, ne suffit pas davantage, quoiqu'il en dise, pour expliquer nos jugements nécessaires et évidents, tels que : *le tout est plus grand que la partie.* Si elle suffisait, toutes les autres

1. Ces expressions ne peuvent être que métaphoriques sous la plume de Kant, qui nie le passage du dehors au dedans. Que si quelque réalité venait en nous du dehors, il nous suffirait d'en prendre conscience pour atteindre ce réel, tel qu'il est, avant toute réaction du sujet, — et la théorie de Kant croulerait par la base, puisque le sens atteindrait immédiatement le réel. Or l'expérience nous a montré qu'il en est ainsi.

propositions qu'une longue habitude a invétérées dans mon esprit : *le soleil se lève et se couche* ; *les corps sont pesants*, etc., apparaîtraient à nos yeux avec le même caractère d'évidente nécessité. Or il n'en est rien, et nous concevons fort bien, soit des corps impondérables, soit des soleils éteints.

Il faut donc expliquer autrement l'évidente nécessité des axiomes. Bien loin d'être le produit d'une habitude aveugle, elle vient de la perception claire d'une relation nécessaire entre les notions comparées. Les notions de partie et de tout, comparées entre elles, nous montrent en effet une inégalité nécessaire de grandeur, impossible à nier sans contradiction. Ainsi le tout se montre nécessairement plus grand que sa partie, et il serait contradictoire qu'il en fût autrement. Les formes *a priori* de notre esprit ne suffisent donc pas, il faut en outre la perception des formes réelles des objets eux-mêmes, pour expliquer le phénomène d'évidence objective que nous éprouvons parfois, soit dans nos perceptions, soit dans nos jugements.

L'innéisme des jugements ne suffit pas.

Cela est rendu encore plus manifeste par la liberté que nous avons de *réviser* nos premiers jugements, de soumettre à l'analyse leur raison d'être, et de suspendre notre assentiment, jusqu'à ce que leur évidence objective ait apparu plus lumineuse, sous l'effort de la réflexion. Leur forme *a priori* ne nous suffisait donc pas.

Du reste, nous sommes loin de nier le rôle important des habitudes intellectuelles, même des habitudes innées, du bon sens, déjà reconnu par S. Thomas. L'habitude peut transformer un jugement réfléchi en jugement spontané, irréfléchi, dont il nous faudra rechercher le sens obscurci et rallumer la clarté confuse. Nous nions seulement l'existence de jugements aveugles, ou synthétiques *a priori*, que nous affirmerions nécessairement sans en percevoir aucune raison, même confuse, et qu'il serait impossible de mettre en pleine lumière.

L'exemple le plus spécieux apporté par Kant, à savoir le principe de causalité, loin d'être un jugement aveugle, devient l'évidence même pour les philosophes un peu exercés aux analyses subtiles des idées, — comme nous le verrons plus loin. Mais avant cette analyse et cette démonstration, avant que son évidence ait apparu, le penseur peut fort bien s'abstenir de prononcer sur une nécessité qu'il ne voit pas encore. Ce principe n'est donc pas affirmé nécessairement et fatalement, par une habitude innée.

3° Troisième thèse de Kant. Critique.

3° L' école kantienne soutient encore, — et c'est là un corollaire d'une haute portée, — que l'esprit humain, tirant toute vérité de lui-même, est vraiment « autonome », c'est-à-dire indépendant de tout objet étranger et de toute règle extérieure de vérité, qui dominerait l'homme, en sorte qu'il doit rejeter et compter pour rien tout élément qui ne serait pas « immanent » et « autochtone », soit dans la construction des sciences physiques, soit dans l'élaboration des sciences logiques et morales.

Et d'abord, dans les sciences physiques, l'esprit « est constructeur de l'expérience ». S'il faut admettre, en effet, avec Kant, qu'il y a un abîme infranchissable entre le sujet pensant et les objets qui l'entourent, l'esprit est bien forcé de se suffire à lui-même dans son « splendide isolement », et de construire seul ses expériences, en sorte que la vue des objets n'y est pour rien, « le contenu empirique donné du dehors » nous restant à jamais inconnu.

Mais alors pourquoi les savants se donnent-ils tant de peine pour interroger la nature et lui arracher ses secrets ? Et s'ils croient indispensable de se mettre en communication avec les objets extérieurs, n'est-ce pas que cette communication nous fournit des données que nous pouvons connaître ?

Le progrès de nos connaissances ne consiste-t-il pas précisément à étudier de plus près ces données du réel ; à nous défaire de nos préjugés, de nos idées innées ou toutes faites, ou tout au moins à les modifier peu à peu par l'expérience, pour les rendre de plus en plus conformes aux réalités observées ? Que si l'esprit doit se soumettre aux réalités de l'expérience, qui tantôt se prêtent, tantôt résistent aux constructions de l'esprit, sa prétendue « autonomie » est démontrée insoutenable.

Quant aux sciences logiques et morales, il n'est pas moins faux que nous ne rencontrions aucune règle extérieure de vérité, qui domine l'homme, en s'imposant impérieusement à son esprit et à sa volonté. Bien loin de là, il suffit que je m'observe moi-même, intérieurement, pour reconnaître que mon esprit est assujetti, bon gré, mal gré, à toutes ces lois intellectuelles de la logique qu'on appelle des axiomes, comme ma volonté est assujettie, bon gré, mal gré, à toutes ces lois morales dont ma conscience est l'écho.

L'*autonomie* est insoutenable.

Et je reconnais en même temps que toutes ces lois logiques et morales me sont à la fois *intérieures*, puisque j'en ai conscience, et qu'elles sont supérieures à moi-même, aux autres hommes, et à tout ce qui est au monde. En ce sens, elles me sont *extérieures*, puisqu'elles me dominent. Je les perçois vraies, mais je ne les fais pas telles ; et s'il m'arrive parfois de dire qu'elles sont l'expression de mon intelligence ou de ma volonté, j'entends qu'elles expriment ma nature idéale, l'ordre des choses essentiel et immuable, qui resterait tel alors même que ma volonté se révolterait dans le mal, ou que ma raison sombrerait dans la folie.

Il est donc faux que ni mon intelligence ni ma volonté soient « autonomes », puisqu'elles restent soumises à des lois qu'elles constatent sans les poser, à des lois intangi-

bles, que je ne puis modifier à mon gré. Et le dédain transcendant des tenants de la nouvelle école pour tout ce qui n'est pas « immanent » ou « autochtone », qu'ils n'hésitent pas à appeler une « intrusion », une « superfétation », une « superstition étrangère », et même un « asservissement », — selon leurs ineptes formules, — est une prétention non moins orgueilleuse que déraisonnable, car elle tendrait à la négation *a priori* de toute autorité, non seulement surnaturelle, mais simplement naturelle, comme celle de l'histoire ou du bon sens.

*
* *

III Le Kantisme est faux dans ses conséquences .

Mais si le subjectivisme kantien, faux dans le principe subjectiviste dont il découle, est encore faux en lui-même et dans ses principales thèses, il n'est pas moins faux et désastreux, dans ses conséquences logiques, qui entraînent, — malgré les intentions de son auteur, — la ruine de toute science spéculative ou pratique, et partant le scepticisme universel.

1. Il ruine la notion même de la vérité.

D'abord il ruine la science en général, parce qu'il détruit la notion même de la vérité, objet de toute science.

La vérité, au sens le plus large, le sens ontologique, désigne l'objet lui-même dans son rapport possible avec l'intelligence : le vrai est *ce qui est* [1]. Or, ce qui est, ne pouvant être à la fois et n'être pas, a toujours un élément nécessairement fixe et immuable.

Au sens rigoureux et logique, la vérité est la *ressemblance de notre pensée avec ce qui est* [2]. La pensée

1. « Unaquæque res dicitur vera secundum ordinem ad intellectum. » S. Thomas, 1^{a}, q. XVI, a. 1, c. « Etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret. » *De verit.*, q. 1, a. 1.

2. « Veritas consistit in adæquatione (*conformité*, non pas *identité*) intellectus et rei. » S. Thomas, 1^{a}, q. 21, a. 2, c. — 1, d. 19, q. 5, a. 1, c — *Verit.*, q. 1, a. 1, c — a. 3, 5, 8, 10. — *Virt.*, q. 2, a. 9, 1^{am} — « Ve-

a donc, elle aussi, par ressemblance, un élément fixe, immuable, dans la mesure où elle représente ce qui est. Et, de fait, tels nous apparaissent, par exemple, les premiers principes : 2 + 2 = 4 ; le tout est plus grand que la partie. Impossible qu'il en soit autrement.

Elle n'est qu'une « création » de l'esprit.

Au contraire, pour un kantiste logique, s'il y a une vérité ontologique fixe, immuable, elle reste entièrement inaccessible à l'esprit humain, en sorte que nous devrions renoncer à en avoir non seulement une connaissance *adéquate,* — ce à quoi aucun homme sensé n'a jamais prétendu, vu la petitesse de notre esprit, — mais encore une connaissance *quelconque,* si fragmentaire et si imparfaite qu'on la suppose. En effet, nous l'avons vu, d'après Kant, l'esprit humain n'atteint pas du tout son objet, ce qui est, mais seulement des apparences trompeuses, produites par une sorte de *création* [1], soit de la mentalité actuelle de l'espèce humaine, soit de la mentalité individuelle plus ou moins variable, d'après le tempérament de chacun. Il n'y a donc plus pour nous vision de ce qui est, et partant plus de vérité connue.

Cependant, comme les Kantistes n'ont pas osé sacrifier le mot de vérité, ils lui ont fait signifier non *ce qui est,* mais *ce qui nous paraît être,* ce faux-semblant produit de notre mentalité, ces apparences subjectives qui changent et qui évoluent avec les impressions changeantes et variables de chacun. Or une telle vérité tou-

rum enim est cum dicitur esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem cum dicitur non esse quod est, aut esse quod non est. » S. Thomas, *in Meta.,* IV, lec. 8. — *Τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές.* Arist., *Meta.,* III, ch. 7, § 1. (Didot.)

1. C'est l'expression classique employée par les kantistes eux-mêmes : « La formation de la vérité dans la conscience, purement objective dans Descartes et dans Malebranche à cause de la passivité de l'intelligence, devient avec Kant, subjective, une sorte de *création...* Ce caractère de la vérité reconnu, il doit s'ensuivre une certaine défiance à l'égard de la réalité objective. » *Revue des cours et confér.,* 1896, p. 21.

jours changeante, si différente de la vérité vraie, qui ne peut changer ni se contredire, ils l'ont décorée du nom de vérité *relative,* par opposition à la vérité fixe et absolue. Mais ce n'est plus la vérité vraie [1].

Son instabilité perpétuelle.

Le scepticisme kantien a donc renversé la notion même de la vérité, et ses disciples en font l'aveu :

« Le grand désaccord entre les scolastiques et nous, dit l'un d'eux, porte sur la notion même de vérité. La leur est *statique* ; ils se représentent la vérité comme une *chose,* ils lui accolent tout naturellement les épithètes *éternelle* et *immuable.* Nous croyons, au contraire, que la vérité est *vie,* donc mouvement, croissance, plutôt que *terme,* caractère de certains progrès, plutôt que de certains résultats... La vérité absolue, ce n'est ni un système particulier, ni la somme de tous les systèmes, ce serait plutôt leur *enveloppe,* la courbe dont ils sont les tangentes ; disons mieux : c'est leur mouvement, leur progrès, leur devenir, leur vie, leur évolution, leur convergence [2]. »

En résumé, la vérité n'est plus un *terme* accessible à la pensée, elle n'est qu'un *mouvement* sans aucun terme, qui fuit toujours devant nous, un *devenir* qui ne devient jamais réel. Pouvait-on dire plus élégamment que la vérité est insaisissable, ou qu'il n'y a plus pour nous de vérité ! En ajoutant que la vérité est une *vie* en mouvement constant et en progrès, l'auteur confond en outre la *vérité* avec notre *science de la vérité.* La vérité est absolue : elle est ou elle n'est pas. Notre science, au contraire, — nous sommes les premiers à le soutenir, — est toujours en marche et en progrès, vers une connaissance plus adéquate et plus parfaite. Mais

Plus de progrès possible.

1. Cf. S. Thomas, 1^{a}, q. 85, a. 2, c. « Sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur est verum, et sic contradictoriæ essent simul veræ. »

2. Le Roy, *Demain,* numéro du 15 juin 1906.

encore faut-il, pour qu'elle puisse vivre et progresser, qu'elle existe déjà à quelque degré, qu'elle soit au moins un commencement de connaissance,— si fragmentaire et si inadéquat qu'on le suppose, — de cette vérité absolue, sinon elle ne serait plus une science même imparfaite, et serait incapable de se perfectionner.

Tout progrès suppose deux éléments fixes : un commencement donné, et un but réalisable au moins en partie. De même, tout progrès dans les sciences suppose au moins des premiers principes certains et des vérités nouvelles qui puissent être un jour découvertes et acquises à la science. Sans doute, toute acquisition elle-même demeure perfectible, en ce sens que le progrès ultérieur pourra la compléter, la préciser et même la dépasser, mais pas en ce sens qu'on pourrait ne plus tenir pour acquis ce qui est acquis. Si rien ne pouvait être définitivement acquis à la science, tous les efforts des savants deviendraient chimériques, et la science ne serait plus qu'un autre tonneau des Danaïdes. En se complétant par le progrès des sciences, la vérité humaine ne change pas, elle s'enrichit. Ce qui change dans les métamorphoses de certaines sciences, ce n'est pas la partie vraie, c'est au contraire la partie hypothétique, la supposition, la théorie provisoire, qui fait place à la théorie définitive. Les éléments éliminés par ces progrès, s'ils sont définitifs, n'étaient pas la vérité, mais le contraire de la vérité. En cela, la vie de la science diffère essentiellement de la vie organique. Les parties désassimilées par les organes ont été vivantes, et peuvent le redevenir, les parties désassimilées par la science, définitivement, n'ont jamais été vraies, et ne le deviendront jamais.

Le tonneau des Danaïdes.

A cette différence près, les Scolastiques admettent volontiers que la science humaine est une vie, une connaissance vivante et progressive de la vérité immuable; tandis qu'en admettant que c'est la vérité elle-même

qui est vivante et changeante, les Kantistes détruisent toute vérité, même partielle, et partant toute science [1]. Au lieu d'être un progrès, comme ils s'en vantent, leur doctrine n'est qu'un énorme recul de vingt-cinq siècles jusqu'au *πάντα ῥεῖ* d'Héraclite et des sceptiques grecs, pour lesquels la vérité, comme une vapeur légère ou une ombre fugitive, était à jamais insaisissable. Plus de vérité fixe, absolue, plus de *dogme philosophique* ! Mais seulement des règles provisoires et commodes pour l'action. Aussi lorsque notre éminent auteur posait récemment la question retentissante : qu'est-ce qu'un *dogme religieux* ? on pouvait à l'avance deviner la réponse. L'erreur théologique est presque toujours fille d'une erreur philosophique. Plus de dogme !

Mais, si la science en général, s'évanouit comme impossible, dans la théorie kantiste, les sciences en particulier, et d'abord les sciences expérimentales, ne pourraient prétendre à un meilleur sort. 2. Il ruine toute science expérimentale.

Il est clair, en effet, que si nous ne pouvons percevoir que nos idées, c'est-à-dire nos manières de penser ou de sentir, et nullement les objets tels qu'ils sont en eux-mêmes [2], les sciences expérimentales se réduisent

1. Les agnostiques modernes nous objectent un texte de S. Augustin qui est au contraire la condamnation de leur scepticisme. « *Cherchons, dit le S. Docteur, comme cherchent ceux qui doivent trouver* (tandis que nos agnostiques cherchent comme ceux qui ne doivent jamais trouver) ; — *et trouvons comme ceux qui doivent chercher encore* (c.-à-d. qui doivent encore chercher autre chose, et non pas rechercher encore ce qu'ils ont trouvé ; ce recommencement perpétuel serait absurde) ; — *car il est écrit : l'homme qui est arrivé au terme ne fait que commencer* (ici-bas, en effet, nos termes successifs ne sont que des étapes vers la vérité totale, qui n'est jamais atteinte que partiellement et imparfaitement). C'est là une belle leçon d'humilité et non pas de scepticisme.

2. « Les choses que nous percevons ne sont pas en elles-mêmes, telles que nous les percevons et leurs rapports ne sont pas essentiellement non plus ce qu'ils nous paraissent être... Nous ne connaissons que notre manière de les percevoir, qui ne doit pas être nécessairement celle de tout autre être. » Kant, *Critique de la raison pure* (édit. Tissot), t. I, 1[re] part., sect. 2.

à la science de nos idées, à la Psychologie [1]. L'accord de nos idées avec les choses, étant déclaré impossible et chimérique, toute autre science du réel s'évanouit, et toute recherche scientifique se réduit désormais à *l'accord de nos idées entre elles.* Et cette conséquence, malgré son aspect paradoxal, est devenue le lieu commun de la philosophie contemporaine [2].

Kant est dogmatique pour les sciences.

Nous n'ignorons pas que Kant a voulu restreindre son scepticisme ou son agnosticisme au domaine du suprasensible ou de la métaphysique, et qu'il redevient avec éclat dogmatiste dans le domaine de l'expérience, soit dans les sciences physiques, soit dans les sciences mathématiques et géométriques, qui ont un certain contrôle expérimental. Ces sciences ont réussi, nous dit-il, à rallier définitivement les esprits, tandis que la métaphysique a échoué. Donc le succès de ces sciences prouve qu'elles sont le champ du savoir humain [3], et l'insuccès de la métaphysique prouve qu'elle est au-dessus de la portée de la raison humaine.

Mais les intentions de Kant ne sont pas ici en cause, et nous soutenons que, malgré son désir de sauver la valeur des sciences expérimentales, il aboutit à la ruiner.

C'est une étrange inconséquence.

En effet, pour lui, la connaissance expérimentale tout entière, soit dans sa synthèse, soit dans chacun de ses éléments perçus, est une construction ou une création de l'esprit, déterminée par la nature du sujet pen-

1. Cf. S, Thomas, 1[a], q. 85, a. 2, c. « Sequeretur quod scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quæ sunt in anima. »

2. « Je ne puis jamais juger que d'une chose, savoir : si ma connaissance s'accorde avec ma connaissance. ». — « La connaissance de la matière (de l'objet) est contradictoire en soi. » Kant, *Log.*, Introd. III.

3. Kant s'est enlevé le droit d'invoquer ce succès des sciences de la nature. La conformité des lois de la nature avec les lois de notre esprit, étant une création de notre esprit, ne saurait être qu'une vérification illusoire. C'est nous qui faisons les lois de la nature telles que nous les trouvons, d'après l'hypothèse kantienne.

sant, et qui serait entièrement différente si cette nature était différente, comme il peut arriver dans une autre planète, ou dans un siècle futur. Cette connaissance des sciences expérimentales ne nous apprend donc rien sur *ce qui est* vraiment dans la nature, sur les opérations physiques ou biologiques des corps, mais seulement sur les effets psychologiques que notre esprit en éprouve, vu sa structure et ses dispositions présentes.

Il a fermé le monde extérieur.

Les phénomènes que nous avions cru percevoir dans le ciel ou sur la terre, dans nos cornues de laboratoire ou dans les organismes vivants, ne sont plus des phénomènes physiques, chimiques ou biologiques, ce sont des phénomènes psychologiques, provoqués sans doute par les premiers, mais qui n'ont aucune *ressemblance* avec eux. Bien plus, ils ne peuvent être *fonction* les uns des autres : il n'y a entr'-eux qu'un certain parallélisme très peu rigoureux, ou une proportion très peu sûre et très variable, puisque les *réactions* physiques ou psychologiques n'ont aucune proportion exacte avec leurs *causes excitatrices.* Par exemple, comme nous l'avons développé ailleurs, la réaction du picrate de potasse est sans proportion avec le léger frottement qui la provoque, et la sensation de chaleur sans proportion rigoureuse avec le degré du thermomètre [1].

Aussi la fameuse loi de Weber essayant de formuler un parallélisme constant entre l'intensité d'une sensation et son excitation a-t-elle été reconnue fausse ; la série des réactions ne pouvant être une traduction exacte de la série des causes provocatrices [2].

1. Cf. notre étude Ire sur la *Théorie fondamentale,* ch. VII.

2. La *passion* étant au contraire l'image de l'*action,* il suffirait *à la rigueur* (voir note p. 317) de prendre conscience de la passion de l'organe sensible pour connaître l'action extérieure qui le frappe. Sur ce rapport de l'*action* à la *passion,* pourrait se fonder l'objectivité de la perception sensible, impossible à fonder sur le rapport de l'*action* à la *réaction* (Cf. *L'objectivité,* 1re partie).

L'illusion des savants.

Nos savants qui croyaient étudier des phénomènes astronomiques, physiques ou biologiques étaient donc dans l'illusion ; ils n'observent réellement que des phénomènes psychologiques, sans proportion certaine avec les premiers, en sorte qu'il n'y a plus, redisons-le, en bonne logique kantiste, qu'une seule science, celle de nos idées, la Psychologie expérimentale.

Les astronomes, par exemple, croyaient pouvoir mesurer le mouvement des astres dans le temps et dans l'espace, et décrire le merveilleux mécanisme du système solaire, mais ils étaient victimes de l'erreur commune. Puisque le temps, l'espace, le mouvement et la figure même des corps sont des illusions de notre mentalité, ou tout au plus des symboles mystérieux de choses inconnues, la mécanique céleste n'a plus aucun sens, et devient aussi intelligible, dans ses données, qu'un problème ou une équation dont tous les termes, sans exception, seraient des symboles inconnus, des X et des Y, sans aucune donnée connue qui puisse permettre de dégager les inconnues. Un tel problème serait insoluble et vide de tout sens.

Non, aucun savant digne de ce nom, une fois qu'il aura bien compris cette diminution, cette abdication qu'on lui propose du savoir humain, ne pourra se résigner à une telle déchéance d'une science dont il est si légitimement fier, après ses merveilleux succès [1].

L'accord de nos idées ne suffit pas.

Ce n'est pas seulement l'accord de leurs idées entre elles que poursuivent les savants, dans leurs patientes et infatigables recherches, c'est encore et surtout

1. La pensée de Kant a été ainsi comprise par ses meilleurs interprètes et traducteurs : « Ne va-t-il pas jusqu'à prétendre que le monde, tel qu'il nous apparaît en vertu des lois de notre esprit, n'est qu'un phénomène, c'est-à-dire, pour traduire sa pensée, une illusion ? Que nous ne connaissions pas la nature intime des choses, soit ; mais comment prétendre que les choses ne sont pour nous qu'une fantasmagorie régulière, créée par notre esprit ? » Barni, art. *Kant,* dans le Diction. de Franck, p. 876.

l'accord de plus en plus précis et rigoureux de leurs idées avec la réalité, avec les faits et les lois de la nature. Ils sortent de leurs idées préconçues, ils observent, multiplient leurs expériences ; et lorsqu'ils ont découvert un accord nouveau ou plus complet avec le réel, ils s'écrient avec l'enthousiasme d'Archimède : *εὕρηκα !* Que s'ils ne parviennent pas à saisir cet accord, ils le poursuivent encore de leurs espérances, de leurs travaux plus opiniâtres, et de leur foi invincible en la puissance de la raison humaine à atteindre ce qui est. S'ils meurent et succombent à la tâche, c'est avec la certitude que ce qu'ils n'ont pu trouver, leurs successeurs, plus fortunés ou plus habiles, le trouveront après eux. Ce que le XIXe siècle n'a pas encore découvert, c'est le XXe ou les suivants qui auront la gloire de le découvrir. La vraie science ne désespère jamais de pouvoir atteindre son objet !

3. Il ruine la science spéculative.

Après avoir réduit la science à n'être plus que l'accord de nos idées entre elles, le kantisme pourra-t-il tout au moins élever sur des bases solides l'édifice purement subjectif d'une science spéculative ? En d'autres termes, une science purement subjective est-elle possible ? Nous ne le croyons pas.

Outre que l'accord de plusieurs idées fausses, mais concordantes et logiquement enchaînées entre elles, ne saurait en faire des vérités, — on se demande d'après quelles règles et quels principes se fera cet accord de nos idées entre elles. S'il n'y a plus aucun principe objectivement et absolument certain, comme ils le prétendent, — ne serait-ce que le principe de contradiction ; — si ce principe n'est, comme les autres, qu'une habitude aveugle et innée de certains esprits, dont pourraient être dépourvus d'autres esprits, sur cette terre ou dans d'autres planètes [1], nous ne sommes plus abso-

L'accord de nos idées devient impossible.

1. « Il se peut (d'après Stuart Mill) que dans d'autres planètes, ou

lument certains de ne pouvoir pas affirmer et nier à la fois la même chose d'une même idée. Et alors comment nous assurer d'avoir réalisé l'accord de nos idées entre elles ; cet accord lui-même n'est-il pas devenu impossible, si je puis affirmer en même temps qu'il existe et qu'il n'existe pas ?

Comme on le voit nous glissons fatalement du scepticisme objectif et partiel, au scepticisme subjectif et total, au nihilisme complet de la pensée. La ruine de toute science objective a entraîné la ruine de toute science, serait-elle purement subjective. Plus de démarcation possible désormais entre le domaine prétendu de la science et celui de l'art ou de la poésie !

4. Il ruine la science pratique.

Si du moins la science spéculative était seule ébranlée par le subjectivisme, — quelqu'immense que fût la ruine, — il resterait encore debout la science pratique, la morale, et la vie sociale serait encore possible sur notre planète. Mais nous craignons bien que le contrecoup n'ait ébranlé profondément cette science elle-même, et la ruine serait alors totale, irréparable : c'est ce dont il faut nous convaincre.

Sans doute, la loi du devoir proclame impérativement la distinction du bien et du mal, au fond de nos consciences. Kant l'a observé et décrit dans un passage d'une grande beauté, lorsqu'il compare ce firmament de la conscience au ciel étoilé. Mais cette belle comparaison n'est-elle pas une contradiction sur les lèvres de Kant ?

L'idée du devoir est subjective.

Si le ciel étoilé, sur nos têtes, n'est qu'un phénomène subjectif et illusoire, pourquoi le firmament de nos cons-

dans d'autres parties de la nôtre encore inconnues, il y ait une autre logique. Et dans les régions mêmes que nous connaissons de notre planète, ce que seront demain la physique, la chimie, la logique, qui peut le dire ? Et qui sait enfin si demain, si tout à l'heure, il y aura une science, quelle qu'elle soit, s'il y aura deux choses semblables, s'il y aura quelque chose ? » Ravaisson, *La Philosophie en France au XIX*[e] *siècle,* p. 65.

ciences serait-il moins subjectif et illusoire ? Ou, pour parler sans métaphore, si vous avez foi en l'objectivité des idées de bien et de mal, ou du devoir, pourquoi rejetez-vous l'objectivité des autres idées : votre choix est ainsi convaincu d'être arbitraire et pour les besoins de la morale[1]. Que si, au contraire, ces idées morales sont, comme les autres, purement subjectives et illusoires, de quel droit les imposer impérativement soit à vous-même, soit aux autres ? Kant répond qu'en effet il ne peut les imposer par démonstration à personne ; il se contente de se les imposer à lui-même par un acte de foi : il croit à l'obligation du devoir, à la liberté, à la sanction divine, à l'immortalité de l'âme, parce qu'il a *besoin d'y croire.*

La foi au devoir est aveugle.

Malheureusement cet acte de foi est aveugle, c'est-à-dire incapable de se justifier à ses propres yeux, en se démontrant raisonnable et humain. En sorte que la plus obligatoire des sciences, la morale, alors que toutes les autres sciences sont fondées sur l'évidence qui s'impose, ne sera plus assise que sur un fondement ruineux, une croyance aveugle, qui ne peut s'imposer à personne.

Aussi, poussés par la logique, les disciples de Kant ont-ils rapidement transformé la morale obligatoire du maître en une morale purement facultative « sans obligation ni sanction », où les mots de devoir et de liberté sont eux-mêmes sinon supprimés, au moins complètement détournés de leur sens. La morale n'est plus, comme ils disent, qu'une « technique » et un « art ». C'était la fin de la morale, comme de toutes les autres sciences, et cependant la logique doit les pousser encore

1. « La raison ne souffre pas de ces choix arbitraires entre le *vrai* et le *bien.* S'il y a du bien absolu, il y a du vrai absolu. Le vrai est le bien de la pensée, comme le bien est le vrai de l'action. » Caro, *L'idée de Dieu.*

plus loin, jusqu'au nihilisme de l'action et de la vie.

Attaquer la pensée c'est ruiner l'action.

En effet, la morale esthétique des nouveaux sceptiques n'est pas seulement « sans obligation ni sanction », elle est encore et surtout sans certitude, c'est-à-dire sans idéal certain et sans préceptes certains. Or l'incertitude dans la fin et les moyens paralyse et tue fatalement l'action. « Pour agir, comme pour penser, observait justement M. Vacherot, le philosophe a besoin de croire à autre chose qu'à lui-même, qu'à son esprit, qu'à son idée, qu'à ses sentiments et à ses sensations. L'étrange égoïsme dans lequel l'enferme cette philosophie le pétrifie et l'étreint [1]. » S'attaquer à la pensée c'est s'attaquer à l'action elle-même ; ruiner la métaphysique, c'est ruiner la morale ! Eh, comment pourrai-je agir, si je doute de la fin que ma vie doit poursuivre et des moyens que je dois employer pour l'atteindre, ou si je n'ai sur ces vérités essentielles qu'une certitude apparente et *provisoire,* comme ils disent, qu'une science plus avancée renversera demain ? Comment, surtout, pourrai-je agir avec générosité, donner ma vie et mon sang, s'il le faut, pour cet idéal incertain et nuageux comme un rêve chimérique ?

Nihilisme de l'action.

S'il est manifeste « qu'une doctrine n'est créatrice de forces et de bonheur que par la certitude qu'elle donne [2] », nous pouvons conclure qu'une doctrine qui, au contraire, a sapé par la base toute certitude, ne peut qu'anéantir les forces de l'action et le bonheur de la vie humaine.

Le demi-scepticisme kantien a ici rejoint, dans le néant de l'action, le scepticisme absolu. Pour l'un et pour l'autre : « il n'y a plus de certitude, il n'y a que des gens (qui se croient) certains », et qui ont bien

1. Vacherot, *La Métaphysique et la Science.*
2. Jacob (*Revue de Métaph. et de Morale,* janv. 1903) ; cf. C. Huit (*La Quinzaine,* 1er avril 1906).

vite reconnu leurs illusions, grâce aux lumières — d'ailleurs incertaines — de l'hypercritique [1].

*
* *

Nouveaux essais néo-criticistes.

Effrayés de cette ruine immense, les néo-kantistes, qui veulent compter parmi les hommes de science et d'ordre moral, ont essayé d'étayer l'édifice branlant du kantisme, en y ajoutant un élément nouveau. Désespérant, comme Kant, de la raison humaine et l'abandonnant à son impuissance native, ils ont essayé d'appuyer la certitude de nos connaissances, non plus sur le besoin aveugle d'un impératif catégorique, mais sur un acte libre de la volonté.

1° Le volontarisme de Renouvier.

Renouvier, fondateur du néo-criticisme, remarquant que les formes *a priori* de Kant, identiques chez tous les hommes et appliquées par tous selon des lois nécessaires, ne pouvaient expliquer les contradictions également sincères des philosophes, imagina de les expliquer par le jeu de la liberté humaine [2]. Reprenant pour son compte le fameux dilemme de Lequier, il raisonna ainsi : la vérité et l'erreur sont le produit de la nécessité ou de la liberté ; or elles ne peuvent être le produit de la nécessité, sinon elles seraient identiques chez tous ; donc elles sont le produit de la liberté. D'où la célèbre formule : « nous faisons l'erreur et la vérité en nous ».

1. Il importe de noter que la théologie n'est pas moins ébranlée par ces nouveaux sceptiques, que la philosophie. Si l'homme ne peut avoir aucune règle extrinsèque de vérité absolue et supérieure à lui-même ; s'il doit compter pour rien tout ce qui n'est pas le produit immanent de sa propre personnalité, toute autorité divine ou humaine est ainsi ruinée. Plus de témoignage extérieur, plus de révélation possible ! Le dogme, si l'on retient encore ce mot, comme toute croyance et toute règle de vie, doit sortir du fond intime de l'homme, de l'effort vital de l'âme humaine. La religion, dite révélée, n'est qu'un produit spontané de la conscience humaine à la recherche mystique d'un être supérieur. Les dogmes ne sont plus que des conceptions provisoires qui changent et évoluent de plus en plus, sans autre norme que la loi du progrès humain.

2. Renouvier, *Psychologie*, t. II, p. 342 et suiv.

Mais le prétendu dilemme n'a rien qui s'impose, car il omet plusieurs alternatives possibles, notamment celle-ci qui est la vraie : nous faisons l'erreur en nous et non la vérité. La nécessité, en effet, est la forme intellectuelle de toute vérité qui s'impose avec évidence ; tandis que la liberté, soit personnelle, soit celle de ceux dont nous subissons l'influence, est trop souvent la cause ou l'occasion de nos erreurs.

Le pari volontaire.

Quoi qu'il en soit, telle est bien la pensée de Renouvier. Pour lui, Scepticisme et Dogmatisme se valent théoriquement ; mais il faut prendre un parti : « nous sommes embarqués ». En pariant pour le Dogmatisme, nous assurons la science et la morale ; tandis qu'en pariant pour le Scepticisme, nous ne gagnons rien et perdons tout. Donc, parions pour le Dogmatisme, soit en général, soit en détail pour chaque vérité scientifique ou morale. Or, c'est par un acte de liberté ou de « *croyance rationnelle* » qu'on élimine de ces vérités tout doute possible ; et la liberté individuelle devient ainsi créatrice de la vérité scientifique et morale, pour chacun de nous.

Nouveau paradoxe.

Le lecteur a déjà senti tout l'artifice et la faiblesse d'une thèse si paradoxale. Sans doute, Renouvier les pressentait aussi lui-même quand il refusait de répondre à ceux qui lui demandaient si le libre arbitre était vraiment pour quelque chose dans l'égalité des trois angles du triangle à deux droits. Comme lui répliquait spirituellement M. Fouillée : « le jour où il suffirait à un astronome d'un acte de libre arbitre pour voir une nouvelle étoile au bout de sa lunette, l'astronomie n'existerait plus[1] ». Il est clair qu'aucune science ne résisterait à une telle épreuve : l'impersonnalité du savoir et de la vérité serait anéantie.

1. Fouillée, *La Liberté et le Déterminisme,* p. 12.

Ce néo-criticisme, loin d'amender le kantisme, sur un point si important, l'aggravait donc au contraire et le travestissait étrangement. Il fallait se hâter d'atténuer notablement le volontarisme outré de Renouvier, et c'est ce que d'autres néo-criticistes ont essayé : si la liberté ne crée pas la vérité, peut-être pourrait-elle nous aider à la voir, ou du moins à la découvrir indirectement.

De là sont nés les divers systèmes anti-intellectualistes du Pragmatisme, du Praticisme, de la Philosophie de l'Action, de l'Humanisme, du Thélématisme, du Dogmatisme moral,... autant de termes nouveaux, encore mal définis, mais unanimes à exprimer la prééminence du pratique sur le spéculatif, de la volonté libre sur l'intelligence, désormais incapable de découvrir et de comprendre le vrai.

2° Le Pragmatisme psychologique.

Autant qu'on en peut juger, à travers la phraséologie étrange et les obscurités proverbiales de plusieurs de ces nouveaux essais, que l'on croirait venus des brouillards de la Germanie, le *Pragmatisme* [1], — c'est le nom le plus en vogue,— serait fondé sur l'action libre de la volonté, et sur sa double puissance psychologique et morale, qui donnent au nouveau système deux bases et deux aspects assez différents.

Au point de vue psychologique, les pragmatistes — partant du principe scolastique que l'action volontaire

1. *Τό πρᾶγμα* (l'action, le résultat). La vérité et le bien ne se démontreraient que par l'action et ses conséquences morales. Blondel, *l'Action* (thèse de doctorat, 1894) ; *Lettres sur les exigences de la pensée contemporaine* (1897). — Willam James, *Le Pragmatisme* (Revue de phil., mai 1906).— De Sailly, *Les ingrédients de la Philosophie de l'action* (Annales de phil. chrét., nov. 1905). — P. Tyrrel, *Notre attitude en face du Pragmatisme* (Annales de phil. chrét., décembre 1905). — Item, avec des nuances, abbé Denis, Laberthonnière, Loisy, etc. — Cf. Fonsegrive, *L'exégèse de M. Loisy*, dans la Quinzaine, 15 novembre 1903. — Pensée Contemp., mars 1906 ; Revue de phil., juillet 1905 ; Revue thomiste ; Revue du clergé fr., etc.

est un mouvement du sujet vers l'objet, tandis que la connaissance résulte d'une passivité du sujet, c'est-à-dire d'un mouvement inverse de l'objet vers le sujet, — en ont conclu que si le premier mouvement du dehors au dedans, le mouvement de connaissance objective, était impossible, le second mouvement du dedans au dehors, par l'acte de volonté, demeure possible et capable d'atteindre son objet. L'objet, perdu pour la connaissance, serait donc retrouvé par la volonté ; et « la transcendance de l'action » suppléerait à « l'immanence de la pensée ».

Trans-cendance de l'action.

Mais cette hypothèse, au premier abord ingénieuse, n'est pas exempte de contradictions et d'impossibilités.

D'abord, pourquoi le mouvement du dehors au dedans, de l'objet dans le sujet, pour se faire connaître, a-t-il été déclaré impossible et rejeté par les néo-kantistes ? sinon parce qu'il supposait une action « transitive », c'est-à-dire à leurs yeux, une impossibilité manifeste ? Ils sont donc à présent mal venus d'admettre une action du dedans au dehors, du sujet à l'objet, qui serait pareillement une action « transitive ». C'est une grave inconséquence. Si la communication des substances est impossible, elle est aussi impossible du dedans au dehors que du dehors au dedans, du sujet à l'objet que de l'objet au sujet. Il nous est aussi impossible de saisir que d'être saisi. Si, au contraire, la communication des substances est possible, elle l'est autant pour la connaissance de l'objet que pour le vouloir de l'objet, et le subjectivisme est faux.

Suppose la trans-cendance de la pensée.

Mais le nouveau système n'est pas seulement inconséquent avec lui-même, il est contradictoire.

Comme il est impossible de vouloir ce qui n'est pas connu, *nihil volitum nisi præcognitum,* c'est la connaissance qui montre à la volonté son objet, et joue le rôle de médiateur entre le sujet et l'objet. Que si la

connaissance, n'étant plus objective, ne peut plus montrer à la volonté d'objet réel, celle-ci ne pourra plus le désirer ni passer à l'acte de le vouloir : le vouloir ne pouvant s'exercer qu'à travers l'acte de connaissance.

Sans doute, nous dira-t-on, l'objet montré n'est plus qu'apparent, mais si la volonté, passant outre à cette incertitude, poursuit quand même et atteint son objet, une fois l'objet saisi, une fois la possession et la jouissance de l'objet consommées par la volonté, elle ne pourra plus douter de sa réalité objective.

Il y a dans ce raisonnement une inconsciente pétition de principes, facile à démontrer. Comment le sujet pensant prend-il connaissance du contenu d'une action volontaire, c'est-à-dire du fait de la possession et de la jouissance actuelle de tel ou tel objet saisi et détenu par nous, — sinon par un acte de réflexion de l'esprit sur lui-même, un acte de pensée consciente ?

Or le néo-kantiste vient précisément de refuser à la pensée consciente le pouvoir d'atteindre aucune réalité, ni à l'extérieur, ni à l'intérieur [1], où elle ne peut saisir que des apparences et des formes innées de sa mentalité. Elle ne peut donc pas plus saisir la réalité des objets voulus que celle des objets perçus. Elle ne peut saisir que des apparences de réalité, qui tantôt attirent son attention, tantôt attirent sa volonté.

Echec de cet essai.

L'effort louable des *pragmatistes* pour sortir du pur subjectivisme par l'effort de l'action ne peut donc aboutir qu'à un véritable échec. La seule conclusion lo-

1. « Ce qui nous est immanent comme la pensée vivante et l'action est encore *transcendant* à la vue réfléchie et philosophique qu'on en a. » Blondel (Annales de philosophie chr., 1896), *Les exigences de la pensée contemporaine*. — On a déjà fait observer que M. Blondel n'avait pas le droit de parler au nom des « exigences de la pensée contemporaine », puisqu'il ne la connaît pas, étant confiné dans son subjectivisme. La pensée « contemporaine » ne peut être que la sienne, et encore n'est-il pas bien certain qu'elle soit telle qu'elle lui apparaît. — Cf. *L'Action, essai d'une critique de la vie*, etc. (Alcan).

gique à tirer du fait de l'action, qui parvient à saisir certains objets que l'intelligence lui a montrés, à les posséder et à en jouir réellement, serait d'avouer et de reconnaître la puissance de l'esprit à atteindre des objets réels, puisqu'elle les montre à la volonté, et que la volonté contrôle leur réalité. Les deux puissances maîtresses de l'homme, l'intelligence et la volonté, marcheraient ainsi d'accord et de pair, également efficaces, également objectives, tandis que l'une des deux claudique fâcheusement, dans le système boiteux du pragmatisme.

Mais le même système a un point de vue plus élevé et plus important qu'il nous faut apprécier, le point de vue moral, qui justifie son nom de *dogmatisme moral.*

3° Le dogmatisme moral.

Se rappelant le mot célèbre de Pascal qui disait, en parlant des vérités divines et morales : « Dieu a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non de l'esprit dans le cœur » ; — et ailleurs : « le cœur a des raisons que la raison seule ne connaît pas [1] » ; — cette nouvelle école a tenté de réédifier l'objectivité de la science morale, et même de toute espèce de certitude, non sur un acte de l'intelligence, déclarée désormais impuissante ou trop faible pour porter l'édifice de nos certitudes, mais sur un acte de la volonté, ou plutôt de « bonne volonté ». La vérité possédée, la certitude, seraient ainsi le produit et la récompense d'un libre choix, et nullement d'une intuition de l'esprit.

Sans doute, et nous l'accordons volontiers, la volonté doit souvent apporter à l'intelligence un concours indispensable dans la poursuite du vrai. Cela est surtout frappant dans plusieurs cas :

Le concours nécessaire de la volonté

1° Lorsque la vérité, morale ou spéculative, est compliquée et difficile à saisir, il faut un effort d'attention

1. Pascal, *Pensées,* De l'art de persuader.

volontaire pour *appliquer* l'esprit, pour soutenir et féconder une recherche, qui, opérée mollement et sans énergie, demeurerait stérile. Mais si la volonté peut provoquer l'intelligence à rechercher la vérité, à prolonger ou à suspendre cette recherche, toutefois ce n'est pas la volonté qui peut rendre, à son gré, les objets évidents ou inévidents, vrais ou faux. C'est ici l'intelligence seule qui perçoit et qui juge : la volonté n'étant même pas une puissance cognitive. De même, la volonté qui peut commander à nos yeux de s'ouvrir ou de se fermer, ne saurait produire la vision, ni influer en rien sur les figures des objets vus.

2° Bien plus, dans les questions morales, où les intérêts et les passions sont en jeu, il faut, *pour voir clair,* que la bonne volonté fasse le calme des passions qui cherchent à la voiler. Il faut que cette vérité, quelle qu'elle soit, soit à l'avance désirée, aimée, préférée à tout autre bien, par le cœur pur et droit. Sans ces dispositions morales il y a des vérités trop gênantes ou trop hautes, qu'une âme basse et égoïste ne saisira jamais. En ce sens, Platon avait déjà dit qu'il fallait aller au vrai avec l'âme tout entière, *σὺν ὅλῃ τῃ ψυχῇ.*

3° Après avoir disposé l'esprit à saisir les vérités morales, la bonne volonté, la noblesse de cœur, aident encore à les approfondir, à en *pénétrer notre vie* tout entière par la pratique, et cette vérification expérimentale achève de nous en convaincre avec une intensité chaque jour croissante. En effet, certaines vérités pratiques ne sont entièrement comprises que lorsqu'elles ont été pratiquées et vécues ; aussi a-t-on pu dire qu'elles sont « en fonction de la vie [1] ».

1. « Autant nous sommes purs, disait Bossuet, autant pouvons-nous imaginer Dieu ; autant que nous le représentons, autant devons-nous l'aimer ; autant que nous l'aimons, autant ensuite nous l'entendons. » *Pensées chrétiennes,* t. XV, édit. Lebel. — « Il faut que les vérités s'incorporent à nous et nous pénètrent longtemps, comme la tein-

4° Enfin, dans les questions douteuses où la certitude est absente, c'est encore la bonne volonté, si elle est sans passion et sans malice, qui choisira l'*opinion,* sinon la plus sûre, au moins la plus raisonnable, et y adhérera fortement après l'avoir librement choisie.

Rôle de la volonté et rôle de l'intelligence.

Le rôle de la volonté dans la connaissance, au moins dans la connaissance morale, est donc d'une très haute importance. C'est la volonté qui la prépare, qui l'approfondit, et la complète en nous faisant vivre de sa vie, en sorte que l'on peut dire, par exemple, que croire en Dieu ce n'est pas s'attacher seulement par l'esprit à la vérité de son existence, mais encore s'attacher par la volonté et par le cœur à sa beauté et à sa bonté. Jamais un philosophe scolastique n'a expliqué par l'intelligence *seule,* notre adhésion aux vérités morales, mais par l'âme tout entière, — intelligence, sentiment, volonté, — et le « péril intellectualiste », dont on s'arme comme d'un épouvantail, n'est qu'un fantôme imaginaire.

Mais ce serait une exagération opposée, bien plus insoutenable, d'en conclure que ce n'est plus l'intelligence mais la volonté qui perçoit et juge avec certitude. Ce serait tout mettre au rebours de reléguer à l'arrière-plan cet instrument d'intuition, d'analyse et de jugement, qu'est l'intelligence, et de faire de la volonté une faculté cognitive.

La volonté est aveugle.

Maintenons donc que la volonté par elle-même est une puissance aveugle, et que son concours affectif, si important pour la recherche des vérités morales, est inutile pour les vérités spéculatives les plus élémentaires. Ai-je besoin de la bonne volonté et du cœur, pour être assuré que 2 et 2 font quatre, ou que le tout est

ture s'imbibe peu à peu dans la laine qu'on veut teindre... Quand nous creusons dans la vérité pour la pénétrer, elle creuse aussi en nous pour entrer dans la substance de notre âme. Alors seulement elle devient *pratique,* et nous est comme une partie de nous-mêmes. » Maine de Biran, *Journal intime,* 17 novembre 1820. Cf. octobre 1823.

plus grand que la partie ? Bien plus, malgré l'opposition de la volonté et des passions, je puis avoir la certitude de vérités morales fort désagréables, telles que l'enfer et la justice divine.

Le rôle de la bonne volonté et du cœur, quelque important qu'il soit, ne peut donc remplacer celui de l'intelligence, et ceux qui, après avoir rejeté l'intelligence, comme impuissante à fonder la science, essayent de la fonder sur le cœur, la volonté, l'action, ne peuvent qu'échouer dans leur entreprise paradoxale.

Qui dirigera la volonté ?

En effet, puisque la volonté est une puissance aveugle, il faut qu'elle soit dirigée dans son choix pour qu'elle puisse agir. Mais comment et par quoi sera-t-elle dirigée ? C'est là que se trouve la difficulté capitale pour nos pragmatistes. Si vous la laissez diriger par les lumières de la raison, vous revenez à l'intellectualisme d'Aristote et de S. Thomas, dont vous ne voulez à aucun prix. Sinon, à défaut de mobiles rationnels, il ne vous reste plus que des mobiles irrationnels, des tendances affectives, pour la mouvoir et la conduire ; et ces mobiles aveugles seront tous les besoins instinctifs, toutes les impulsions passionnelles qui se pressent au fond du cœur humain.

Sera-ce l'instinct ?

Allez-vous faire l'apologie générale de tous les instincts, sans distinction, de toutes les « exigences », de toutes les passions du cœur de l'homme, et leur confier la direction de la vie humaine ?

Qui choisira entre les instincts bons ou mauvais ?

Il est clair que non, et qu'aucun moraliste digne de ce nom ne voudrait tenter cet essai. Les pragmatistes sont les premiers à demander le « redressement des tendances » malsaines, la « purification des besoins et des instincts », le « dépouillement du vieil homme ». Ils cherchent à dégager ce qu'ils appellent la « *volonté voulante* », cette volonté profonde et droite de la bonne nature, et à l'opposer à la « *volonté voulue* », si sou-

vent défigurée, hélas ! par la mauvaise nature, suite de la déchéance originelle, par la corruption sociale et par les vices individuels. Mais ce choix parmi les instincts bons ou mauvais, ce triage du bon grain et de l'ivraie, comment sera-t-il possible sans les lumières de la raison, sans le flambeau de cet idéal moral que la raison seule peut faire briller à nos yeux ? Le lecteur a deviné l'impasse où le pragmatisme est acculé, pour avoir refusé tout contrôle de la raison.

Le flambeau de la foi.

Pour choisir entre l'idéal de Platon ou celui d'Epicure, de J.-J. Rousseau ou de Nietche, entre l'idéal de Mahomet ou celui du Christ ; il ne leur reste qu'un expédient : remplacer le flambeau de la raison qu'ils ont répudié par celui de la foi. C'est ce que font, en effet, d'une manière plus ou moins consciente, la plupart des pragmatistes, chrétiens ou imbus d'honnêteté chrétienne, qui opèrent le « triage des instincts » et la « purification des besoins », d'après les données d'une conscience déjà formée par les croyances chrétiennes.

Leur « dogmatisme moral » n'est, au fond, qu'un renouveau du fidéisme, puisqu'ils essayent de fonder la raison sur la croyance et non la croyance sur la raison, et nous aurons occasion de revenir sur ce point de vue capital en exposant et critiquant le Fidéisme.

On justifie une théorie par ses succès.

Toutefois nos pragmatistes se défendent d'être fidéistes, et rejettent bien loin cette épithète malsonnante. Ils prétendent, en effet, justifier leur foi aux yeux de la raison, et ils la justifient, disent-ils, par le « succès » ou la « réussite pratique ». Seule la foi chrétienne réussit à satisfaire pleinement tous les instincts de notre cœur : donc elle est la vérité. Car toute la valeur d'une doctrine se mesure, pour les pragmatistes, au degré de satisfaction qu'elle procure aux besoins du cœur humain. Ecoutons le développement de cette argumentation :

« Toute la fonction de la pensée, c'est de produire des

habitudes d'action.. On peut trouver entre les pensées des distinctions aussi subtiles que l'on voudra : toutes ont pour racine une différence pratique... La conduite qu'une vérité nous dicte et nous inspire est pour nous la meilleure preuve de sa signification. » — Le même auteur prend comme exemple les deux thèses contraires de l'athéisme et du théisme. En elles-mêmes, ces thèses ne sont ni vraies ni fausses, à ses yeux, mais « insignifiantes » ; seules, les conséquences pratiques nous importent, et doivent fixer notre choix.

Le succès est de satisfaire le cœur.

« Cette question, dit-il : la matière a-t-elle produit toutes choses ou Dieu existe-t-il en dehors d'elle, offrirait une alternative insignifiante et vaine, si le monde finissait là et si rien ne devait plus naître. » Mais « le théisme et le matérialisme, si pareils quand ils expliquent le passé, ont, lorsqu'ils s'appliquent à l'avenir, des conséquences pratiques tellement différentes... Le matérialisme... coupe court à nos espérances dernières ; le théisme... donne cours à l'espérance... Que le Dieu de la théologie systématique existe ou n'existe pas, cela a peu d'importance. Mais si le Dieu de ces expériences particulières (des conversations avec l'invisible, des voix et des visions, des réponses à des prières, des conversions de cœur, des délivrances de craintes, des souffles d'espérances, etc.) n'existe pas, c'est pour vous chose très grave, si votre vie repose sur de telles expériences [1] ».

Pourquoi ne pas satisfaire aussi l'esprit ?

Ainsi les pragmatistes repoussent et condamnent à l'avance toutes les doctrines qui ne rassasient point les besoins naturels ou instinctifs du *cœur* humain, et légitiment toutes les doctrines qui atteignent ce but.

Mais pourquoi, leur répliquerons-nous, ne s'occuper que de rassasier le *cœur* et jamais l'*esprit* ? Les besoins

1. W. James, *Le Pragmatisme*, Revue de Philosophie, 1er mai 1906.

intellectuels de l'esprit sont-ils moins naturels que les besoins des instincts sensibles ? Cet exclusivisme outré ne tend rien moins qu'à confondre le bien des appétits avec le bien de la raison, le bien *utile* avec le *vrai,* malgré la distinction essentielle qui les distingue et les oppose.

On confond le vrai et l'utile.

Est *vrai* ce qui satisfait l'esprit en lui donnant la certitude ; ce qui ne satisfait que la sensibilité ou les besoins du cœur est un bien simplement *utile* et qui peut être faux. Un mensonge peut être utile ; un rêve, une chimère peuvent satisfaire le cœur, en berçant notre vie, en calmant nos douleurs, en exaltant notre courage, en provoquant la fécondité de notre action. Il ne suffit donc nullement qu'une doctrine satisfasse le cœur pour qu'elle soit vraie ; elle est seulement démontrée utile à un besoin personnel ou social. Ainsi, par exemple, il ne suffit nullement que la pensée de Dieu satisfasse mon cœur pour qu'il existe réellement, ni qu'elle cesse de lui plaire pour qu'il cesse d'exister. Le vrai et l'utile, quoiqu'ils soient si souvent unis, ne seront jamais identiques.

Pragmatisme purement utilitaire.

Le « dogmatisme moral » se résout donc, en fin de compte, en un pragmatisme purement utilitaire. La question de vérité ou d'erreur qu'il avait prétendu résoudre lui échappe et demeure hors de sa compétence ; il ne permet plus que de distinguer des utilités individuelles ou sociales [1].

Que si le pragmatisme se résout en une doctrine purement utilitaire, uniquement apte à satisfaire les besoins de notre nature (sauf les besoins de l'esprit), l'auteur anglais déjà cité a eu grandement raison d'en

1. Un auteur pragmatiste croit pouvoir s'appuyer sur « la vieille affirmation » du l'Ecole, dit-il : « verum et bonum convertuntur ». Malheureusement il cite en le défigurant un axiome classique, et lui fait commettre un énorme contre-sens. Cf. *Revue de Philosophie,* 1er septembre 1906, p. 241.

attribuer la paternité à la philosophie anglaise, encore plus qu'au criticisme allemand. « Cette philosophie, dit-il, peut très bien laisser Kant en dehors de sa route, et se construire avec toute la perfection voulue, en prolongeant plus directement les vieux chemins tracés par les Anglais [1]. »

Il est revendiqué par les Anglais.

Kant, en effet, après avoir, suivant sa formule, « supprimé le savoir pour faire place à la croyance », avait au moins confié la direction de cette croyance et de la vie humaine tout entière, à la conscience, à la raison pratique, orientée par l'impératif catégorique du devoir ; jamais il n'aurait voulu confier cette direction aux instincts aveugles et aux besoins du cœur. Ce progrès à rebours était réservé au pays de la « vie intense » où fleurit l'idéal de l'utilitarisme pratique.

Pour nous, nous continuerons de préférer à l'intensité de la vie et des fonctions sensibles, leur orientation rationnelle, seule conforme à la nature raisonnable de l'être humain. Or ce n'est ni le goût intérieur, ni la satiété de nos besoins instinctifs, qui peuvent suffire à nous faire discerner cette qualité du pain de l'âme, encore moins nous mettre en garde contre les aliments sophistiqués qu'on nous présente. Cette analyse et ce jugement suprême appartiennent à l'intelligence et à la science morale, que l'instinct aveugle ne saurait remplacer.

*
* *

Objections.

Mais si le dogmatisme moral des nouveaux pragmatistes est un système sans consistance, notre dogmatisme intellectuel est-il à l'abri de graves objections ? C'est ce qu'il nous reste à examiner, en exposant loyalement les plus spécieuses de ces objections.

1. W. James, article cité. — Cf. W. James, *L'expérience religieuse*, et sa réfutation par Michelet (*Revue du Clergé fr.*, 15 janv. 1907).

1re Obj. La possibilité de l'erreur.

La première pourrait se formuler ainsi : La raison est la même chez tous les hommes ; le cœur, au contraire, avec ses sentiments et ses passions, varie à l'infini. Pour expliquer l'infinie variété des opinions humaines, il faut donc attribuer la perception du vrai au cœur, et non à la raison.

Cette conclusion n'est vraiment pas rigoureuse. Il suffit pour expliquer la variété et la divergence si grande des opinions humaines d'attribuer au cœur de l'homme, à ses sentiments, à ses passions, un rôle considérable dans la recherche du vrai, ou dans le choix des opinions libres, sans leur attribuer un rôle unique et exclusif. C'est ce que nous avons déjà dit plus haut et suffisamment expliqué. Du reste, la variété des opinions humaines ne se rencontre guère, à un degré notable, que dans les sciences morales et politiques ; et encore faut-il en excepter les premiers principes sur lesquels le genre humain est d'accord, — ou bien dans les questions plus difficiles et plus compliquées des sciences spéculatives. Cette divergence ne se rencontre pas souvent dans les questions simples et élémentaires des mathématiques ou de la géométrie par exemple ; encore moins dans les axiomes et les premiers principes de toutes les sciences, où la volonté et le cœur ne sont nullement en jeu. Ce n'est donc pas la volonté qui perçoit ces vérités et qui en juge.

2e Obj. La subjectivité de la connaissance

Mais on insiste, en affirmant que dans notre système intellectualiste, « la raison ne peut impliquer aucune part de subjectivité[1] », et partant que la variété des opinions individuelles demeure encore inexplicable.

Nous nions que notre théorie de la connaissance ne laisse aucune place à des éléments subjectifs et individuels. Bien au contraire, nous croyons que la connais-

1. Ch. Denis, *Ann. de phil. chrét.,* novembre 1903.

sance est proportionnée non seulement à la clarté des objets, mais encore et surtout à la capacité de chacun, c'est-à-dire relative à l'acuité et à l'étendue de son esprit individuel, et à l'aptitude des instruments dont il se sert. En voici les raisons :

a) L'*acuité* et la *pénétration* de chaque esprit sont bien loin d'être égales. Dans la même question, tel y verra clair, tandis que tel autre n'y verra goutte. Tel restera à la surface des choses, tandis que l'autre en saisira plus ou moins le fond. Cela dépend soit de la puissance native et des aptitudes naturelles de chacun, car il y a des aveugles et des myopes de naissance, soit de l'éducation qui a développé plus ou moins la nature, soit enfin des dispositions actuelles que l'on apporte à l'étude. Sa première cause.

b) L'*étendue* et la *portée* de chaque esprit sont encore notablement différentes. Pour comprendre un objet total un peu complexe, l'intelligence humaine a besoin de le diviser et subdiviser en petites parties. De même que chacun de nos sens ne nous révèle qu'un de ses aspects, ainsi la raison a besoin d'abstraire et de séparer les points de vue : sa vision est toujours plus ou moins fragmentaire et partielle, jamais pleinement synthétique et adéquate, aussi « nous ne comprenons le tout de rien ». L'intelligence des esprits purs et surtout l'intelligence divine sont au contraire pleinement synthétiques, et embrassent le tout avec ses parties d'un seul regard. D'où il suit une connaissance plus complète et plus profonde, car elle épuise son objet et lui est pleinement adéquate. Quoique l'esprit humain ne puisse jamais prétendre à cette puissance synthétique des esprits supérieurs, cependant lui aussi peut avoir plus ou moins d'étendue et de portée. Deuxième cause.

c) Les *instruments* dont nous nous servons pour atteindre le vrai, ont eux aussi des aptitudes très différentes. Et quoiqu'il n'y ait qu'un seul critère de Troisième cause.

la vérité, à savoir l'évidence, toutes les évidences sont bien loin d'être égales en clarté. Ainsi nos cinq sens peuvent percevoir avec évidence, et cependant nous ne pouvons comparer l'évidence de la vue à celle du toucher, encore moins à celle du goût ou de l'odorat, etc.

La mémoire et la conscience peuvent également percevoir avec évidence, et cependant l'évidence d'une chose passée que je me remémore, et l'évidence d'une chose actuellement présente à ma conscience, sont d'une clarté fort différente.

Le raisonnement par induction ou par déduction peut aussi me donner l'évidence, et cependant l'évidence intuitive des premiers principes sera supérieure et incomparable. Il y a donc des degrés et des nuances dans l'évidence, comme dans la lumière.

Nous retrouvons un exemple de cette triple distinction subjective ou individuelle, dans le phénomène de la vision sensible qui est plus ou moins pénétrante et délicate, suivant la puissance de l'œil qui regarde ; plus ou moins étendue, suivant sa portée synthétique ou suivant la capacité de l'instrument par lequel on observe ; plus ou moins claire et distincte, suivant la nature de la lumière dont on se sert.

Quatrième cause.

d) Nous devons enfin signaler une quatrième source de différences individuelles, provenant de ce qu'à la perception brute s'associent presque toujours des « *perceptions acquises* », c'est-à-dire le souvenir d'images et de sentiments déjà expérimentés dans d'autres perceptions. Les objets perçus par fragments sont ainsi totalisés, avec plus ou moins d'adresse, — et puis revêtus des couleurs de notre imagination, de notre sensibilité, de nos passions. Nous y ajoutons ainsi quelque chose de nous-mêmes, comme le *cachet de notre individualité* ; et c'est en cet état de traduction imaginaire plus ou moins exacte, que nous les conservons dans le trésor

de la mémoire, pour nous les représenter ensuite dans le cours de la vie, et en faire l'objet de nos sympathies ou de nos antipathies.

L'objectivité demeure.

On voit donc la place, si large et si importante, que laisse notre théorie intellectualiste aux éléments subjectifs et personnels de chacun, tout en respectant l'objectivité fondamentale de la connaissance. Elle suffit amplement à expliquer les manières de voir si différentes parmi les hommes.

Ce que nous rejetons seulement, c'est qu'il n'y ait dans notre perception des objets que des éléments subjectifs, comme le prétendent les Kantistes, lorsqu'ils soutiennent que ce ne sont pas nos idées qui se moulent sur les objets, mais les objets qui prennent la forme de nos idées, en sorte que nous ne pourrions connaître que nos idées, et qu'il nous serait impossible de rien percevoir des objets. Une telle perception, sans objet perçu, serait d'ailleurs une conception contradictoire et inintelligible, comme nous l'avons déjà fait observer.

3e Obj. Si nos sens étaient organisés autrement.

Les Kantistes et néo-Kantistes nous objectent encore que nos sens et notre esprit auraient pu être organisés autrement qu'ils ne sont, et que, dans cette hypothèse, nous jugerions tout autrement des choses. Nos certitudes ne seraient donc que relatives à notre mentalité présente, et partant provisoires. De là, l'aphorisme de Renouvier : « il n'y a pas de certitudes, il n'y a que des gens (qui croient être) certains. »

Si spécieuse que paraisse la nouvelle objection, elle ne supporte pas une analyse bien profonde.

En effet, nos sens nouveaux différeraient des sens actuels ou seulement en degré, ou en nature spécifique. Examinons les deux hypothèses.

1re Hypothèse : différence de degré.

D'abord, s'il n'y a qu'une différence de degré, si nos organes sensibles étaient, par exemple, de dimensions minuscules, ou au contraire d'une taille colossale, comme

celle d'un monde, est-il vrai que la science de l'homme serait en opposition formelle avec notre science actuelle ? On l'a prétendu [1]. On a dit que la science de l'homme dépendait de sa taille ; en sorte que si notre corps était de dimensions infiniment petites, comme celles d'un atome, nous ne pourrions constater que les lois des mouvements atomiques, les lois de la capillarité, et les autres lois de ce monde des infiniment petits, si différent de notre monde, et qu'alors nous imaginerions que tout dans la nature est soumis à de telles lois. Par suite, quelle physique et quelle mécanique étranges ! N'ayant jamais vu, par exemple, l'application du principe d'Archimède ou de la loi de Mariotte, nous les traiterions de faussetés.

Que si, au contraire, nos sens étaient d'une taille d'un million de fois supérieure, nous verrions des phénomènes que notre petitesse actuelle ne nous permet pas d'embrasser, nous ne verrions pas une multitude de ceux que nous voyons présentement, et nous nous forgerions encore une nouvelle physique et une nouvelle mécanique entièrement opposées.

Mais qui ne voit qu'un tel rêve se déroule tout entier dans le sophisme *ab uno disce omnes.* Si l'imagination du Lilliputien l'invite à tout mesurer à sa taille, sa raison le lui défend. Et sa raison ne le trompera pas en lui disant de ne pas élargir ses conclusions au delà de ses prémisses. Sa physique est vraie pour le monde qu'il observe, et ni la nôtre, ni celle du géant ne sauraient la contredire, mais seulement la compléter.

2e Hypothèse : différence de nature.

Dans la seconde hypothèse, celle de la diversité spécifique, si l'un de nos sens était organisé autrement, il serait un sixième sens, qui nous découvrirait des aspects nouveaux des objets, sans contredire toutefois les

1. Cf. *Le Correspondant,* 25 septembre 1906, p. 1050.

données des premiers sens. De même que l'aveugle-né, en recouvrant la vue, acquiert des notions nouvelles, qui complètent sans doute, mais ne contredisent nullement celles du toucher ou du goût.

Pour achever de le bien comprendre, il suffirait de se rappeler les notions élémentaires de physiologie, qui nous décrivent les organes de la vue ou de l'ouïe comme parfaitement organisés pour *recevoir* les actions extérieures lumineuses et sonores. Ce sont des appareils récepteurs ou enregistreurs, dans leur fonctionnement normal, et nullement des appareils à réaction subjective, comme l'ont imaginé quelques savants allemands, influencés par le préjugé kantien. La rétine reçoit l'image, comme la plaque photographique de la chambre noire, et il serait impossible qu'il s'y imprimât une image différente de celle qu'a envoyée l'objet. L'oreille pareillement enregistre le son, à peu près comme un graphophone ; le toucher reçoit l'empreinte figurée, comme la cire l'empreinte du cachet, et nous en dirions autant de tous les autres sens qui pâtissent par un certain contact [1]. La théorie élémentaire de l'action et de la passion montre, en effet, que la passion n'est que l'action reçue, et ne saurait en être dissemblable, puisqu'il n'y a qu'une seule et même action reçue et donnée. La seule différence, c'est que l'action donnée pourrait n'être que partiellement reçue, suivant la capacité plus ou moins complète du patient, mais il lui serait impossible de changer de nature par le seul fait qu'elle est reçue. Semblable à l'eau de la mer, nous dit S. Thomas, qui, reçue dans une amphore, est de même nature que dans la mer, quoique de quantité bien moindre.

Si donc les instruments de nos sens sont organisés pour recevoir certaines réalités extérieures : images,

1. Voir pour plus de détails notre volume sur *L'objectivité des sens externes,* p. 131 et suiv. ; double jeu des organes, p. 210 et suiv.

figures, sons, etc., c'est bien que ces réalités existent, et, si elles existent, leur réalité ne saurait être démentie par de nouveaux instruments organisés pour recevoir d'autres réalités encore inconnues. Nos connaissances actuelles pourraient donc être complétées, mais nullement démenties par des organes récepteurs autrement constitués. Nous en dirions autant de notre intelligence. Suivant la belle parole de Bossuet : « on peut bien quelquefois ne pas entendre ce qui est, mais jamais on ne peut entendre ce qui n'est pas [1]. » Donc tout ce que nous entendons est réellement. Un esprit supérieur compléterait sûrement et immensément le peu que nous entendons, mais ne le contredirait pas, car il verrait plus complètement et plus loin que nous, mais il ne pourrait voir le contraire de ce qui est, et dont une partie est déjà visible pour nous.

Nos certitudes ne sont donc point provisoires et incertaines, ni relatives à notre mentalité présente, puisqu'une autre mentalité ne les percevrait pas autrement. Elles sont donc absolues, c'est-à-dire conformes à ce qui est, malgré leur caractère essentiellement fragmentaire, imparfait et humain, c'est-à-dire relatif à notre capacité plus ou moins grande à les contenir.

4e Obj. L'évolution universelle.

Ce caractère absolu des vérités acquises à la science, a donné lieu à une dernière objection, tirée de l'idée moderne d'évolution universelle et de progrès. Un lot de vérités fondamentales et absolument certaines, empêcherait, dit-on, l'évolution et le progrès des sciences [2]. Mais c'est justement le contraire. Pour qu'une chose évolue et progresse, il faut qu'une de ses parties demeure, tandis que l'autre change. Ainsi le germe vivant

1. *Connaiss. de Dieu et de soi-même*, I, 6.

2. « La vérité suit les lois de la vie ; elle évolue, elle se développe, et quelques-uns même ajoutent : elle change. » Fonsegrive, *La Quinzaine*, 15 décembre 1903.

qui devient un animal complet, l'enfant qui devient un homme mûr, doivent, tout en changeant dans leurs parties accidentelles, demeurer identiques dans leur fond, de façon à rester le même être, le même individu, sinon il n'y aurait pas progrès du même être, mais succession d'êtres différents.

Il en est ainsi pour toutes les sciences. Quelque nombreuses que soient les parties hypothétiques et provisoires qu'elles contiennent, à un moment donné de leur histoire, elles ont dû posséder, dès le moment où elles se sont constituées, au moins un petit lot de vérités fondamentales et de méthodes rudimentaires, sans lesquelles elles n'auraient pu vivre ni progresser.

Les unes, comme la logique d'Aristote, sont nées, du premier coup, presque parfaites, à ce point que Kant lui-même ne l'estimait pas susceptible de progrès véritable [1].

Les autres, au contraire, comme la physique et la chimie, ont subi de véritables révolutions, tant leurs parties hypothétiques et caduques étaient au début considérables. Néanmoins elles avaient des fondements qui ont résisté à l'épreuve du temps. Et tout l'effort des savants à travers les siècles, a consisté à augmenter de plus en plus l'héritage de ces vérités premières et intangibles, parce que le progrès consiste à grossir cet héritage des siècles, en changeant les conjectures et les hypothèses en certitude. Dès que le savant peut dire de telle hypothèse ancienne ou nouvelle : désormais elle est entièrement vérifiée et acquise à la science, il y a un nouveau progrès.

Or la tradition est le point d'appui du progrès, comme le fondement d'une tour est le point d'appui des étages supérieurs. Impossible d'élever aucun édifice, si le fon-

1. Kant, *Critique de la raison pure,* t. I, p. 2.

dement doit perpétuellement changer. Impossible de produire et d'assurer le mouvement, sans un point d'appui immobile. Ruiner le caractère fixe et absolu des premiers principes de la connaissance humaine, ainsi que des conclusions certaines désormais acquises à la science, serait donc ruiner la science elle-même, bien loin d'en assurer le progrès. Et ces mots prestigieux de progrès et d'évolution, qui ont un sens si légitime, n'auraient servi qu'à dissimuler la plus déplorable anarchie des idées.

II

Les critères ou instruments de la Certitude.

1° Les Sens.

La thèse générale de l'existence de la certitude que nous venons d'établir contre le kantisme et le néo-kantisme, sera encore mieux comprise et mise en pleine lumière par l'étude analytique que nous allons faire de nos divers instruments de certitude.

Explication de la certitude.

Pour comprendre pleinement qu'une montre est vraiment capable de nous indiquer l'heure, il ne suffit pas, en effet, de l'étudier par l'extérieur et de voir fonctionner les aiguilles. Il faut encore ouvrir son mystérieux contenu, analyser en détail le rôle de chaque pièce : ressort, balancier, rouages et pivots, pour découvrir le secret merveilleux du mécanisme intérieur. Une fois le secret découvert, la capacité de la montre à nous indiquer l'heure est pleinement comprise, justifiée, et devient d'une évidence scientifique.

Ainsi en est-il de la capacité de notre esprit à atteindre la certitude. Une fois expérimentée et atteinte par l'évidence vulgaire, dans les perceptions les plus simples, celle de l'existence du monde, par exemple, ou de nous-mêmes, nous n'en doutons plus, assurément, et cependant notre croyance reste pleine de mystère, tant que nous n'avons pas analysé et saisi sur le vif le mystérieux mécanisme de chacun de ces instruments, qui nous procurent la certitude, et que l'on désigne sous le nom générique de critères. Ce sont d'abord nos facultés cognitives : les sens et la raison, soit intuitive, soit discursive, et puis le témoignage extérieur ou la voie d'autorité.

Analyse des instruments

Essayons de décrire rapidement le mode d'opération de ces divers instruments, pour voir comment ils fonctionnent, et comment ils peuvent nous faire atteindre le vrai.

Si leur fonctionnement normal nous permet d'atteindre certains objets, de les connaître, de nous les représenter, et puis de comparer nos pensées ou représentations avec l'objet représenté, pour nous assurer de leur ressemblance, il est clair que nous aurons compris comment ils peuvent atteindre le vrai. Car la vérité consiste précisément dans la ressemblance de la pensée avec son objet ; suivant la définition de la philosophie traditionnelle déjà citée : *adæquatio rei et intellectus,* — formule lumineuse pour Aristote et S. Thomas, et même pour le simple bon sens, — qui est devenue pour nos subjectivistes contemporains obscure, énigmatique, nous dirions même absolument inintelligible, — et qui l'est en effet, pour eux, depuis qu'ils se sont emmurés dans leur esprit, comme dans une citadelle sans porte et sans fenêtre sur le monde extérieur, se condamnant ainsi à ne plus pouvoir comparer leur pensée qu'avec leur pensée.

*
* *

I
Critère des sens externes.

Commençons par l'analyse des sens externes, et parmi eux, commençons par le sens si sûr et si convaincant du *toucher*, en faisant abstraction, pour le moment, du sens plus lumineux de la vue, qui complète si bien les informations du toucher.

Analyse du toucher.

Voici un aveugle qui se promène à tâtons, et qui tout à coup a heurté contre un mur. Il s'arrête et réfléchit. Qu'a-t-il perçu ? la présence d'un obstacle qui lui barre la route. Comment l'a-t-il perçue ? C'est bien simple. Sa main et son bras, qui allaient de l'avant, puis tout son corps, dans le choc, ont été pénétrés par une action

étrangère de résistance, plus ou moins énergique. La main, le bras et le corps tout entier, ont donc pris conscience de cette action étrangère de résistance, qui s'opposait à la marche en avant. Au lieu de juger qu'il n'y a rien devant lui, l'aveugle a donc senti ou perçu l'existence de quelque chose de résistant, d'un obstacle.

On voit déjà, dans ce premier exemple, la vérification de la formule abstraite déjà citée : *l'action de l'agent est dans le patient, et pour en prendre conscience le patient n'a nullement besoin de sortir de lui-même.* Le patient est ici la main ou le bras de l'aveugle, lorsqu'ils subissent l'action résistante de l'obstacle, qui est l'agent. Or il suffit que le patient ait reçu l'action extérieure pour en prendre une conscience directe, ou pour percevoir cette action telle qu'elle est.

Sans doute, cette action de résistance de l'obstacle ne révèle pas encore grand'chose sur la nature de cet obstacle, mais ne révélerait-elle que son existence, sa présence, sa position et son degré de résistance ou de dureté, ce serait déjà un premier élément très réel et très objectif d'information. La connaissance humaine étant toujours fragmentaire, c'est par l'addition d'une multitude d'observations de détail, faites à des points de vue et par des sens différents, que nous arrivons à une connaissance globale plus ou moins complète de l'objet total.

Après cette première expérience, l'aveugle gardera le souvenir d'un certain obstacle, placé dans un certain lieu, et doué d'une certaine dureté, etc. S'il veut contrôler l'exactitude de cette image du souvenir, il pourra recommencer l'expérience, si le cœur lui en dit.

Le toucher des reliefs.

Mais notre aveugle est capable d'expérimentations bien plus délicates, par le sens du toucher. Voici qu'il pose les doigts sur une pièce de monnaie, la palpe avec attention, appliquant son organe sensible sur tous les points

résistants comme pour en prendre l'empreinte, et vous en décrit le relief avec une exactitude rigoureuse. Bien plus, avec un peu d'exercice, il apprendra à lire couramment les livres imprimés par la méthode Braille, c'est-à-dire à traduire par des sons articulés, par des mots et des phrases, les points ou les traits en relief dont il perçoit, en les palpant légèrement, le nombre, la figure, le groupement conventionnel, assez exactement pour les traduire en langage.

Parfois, dans cette lecture, je le vois hésiter, sa traduction mentale ne lui paraissant peut-être pas conforme au texte écrit ; alors il se reprend, palpe de nouveau en comparant son image mentale avec le nombre et la figure des points réels, et par ce contrôle de l'image et de l'objet, il parvient à rectifier, à préciser, à traduire plus exactement.

Le lecteur a déjà deviné le secret de ce mécanisme. L'obstacle en relief, ici plus délicat que dans l'exemple précédent, où il ne révélait que sa présence et sa force brutale, imprime dans l'organe tactile sa figure avec tous ses minuscules détails, et c'est cette figure ou action figurée que reçoit l'organe tactile et dont il prend conscience. Une fois perçue, elle est reproduite ou exprimée par une image, qui se grave dans le souvenir, et dont nous pouvons toujours contrôler l'exactitude par une nouvelle confrontation avec la réalité extérieure.

Le toucher à distance.

Le même aveugle va nous fournir un troisième exemple assez original. Pour se guider dans la rue, il tâtonne avec sa main armée d'un bâton. Il parait tâter le terrain et sentir par le bout du bâton, si bien que l'aveugle, comme on aime à dire, semble avoir un œil au bout de son bâton ! L'explication en est aisée. Les impressions que reçoit le bâton par les divers obstacles ou les vides, se transmettent à la main par le bâton, comme par un fil

télégraphique, et la main les sent et les interprète, en les projetant mentalement à leur distance et à leur place véritables, c'est-à-dire au bout du bâton.

C'est un cas de toucher médiat ou à distance, qui va nous faire comprendre le mécanisme de la vue ou des autres sens qui opèrent à distance, et qui cependant sont eux aussi des espèces de toucher, suivant la parole si célèbre et si profonde d'Aristote, commentée par S. Thomas : tous les sens agissent par un certain toucher : « omnes sensus quodam tactu perfici[1] ».

Dans la vue, l'œil touche le bout des rayons lumineux qui frappent la rétine et y impriment une image photographique, comme sur l'écran de la chambre noire. Cette action lumineuse étant reçue dans la rétine, cet organe n'a qu'à en prendre conscience pour la percevoir. Et il l'aperçoit telle qu'elle est au bout de ce faisceau de rayons lumineux, c'est-à-dire comme une figure lumineuse étrangère, qu'il projette à l'extérieur en la renvoyant à sa place dans la direction d'où il sent qu'elle provient, et que l'éducation par le toucher lui fera estimer avec plus de précision. Chaque point lumineux étant ainsi projeté à sa place dans la direction d'où il provient, l'image renversée sur la rétine se trouve spontanément redressée dans la perception. La perception, en effet, ne saisit pas l'image imprimée dans la rétine, mais elle saisit l'action lumineuse qui produit cette image, comme le toucher ne saisit pas directement l'impression passive d'un relief, — impression qui est en creux, — mais le relief lui-même qui est en bosse ou en pointe. Tant il est vrai que, — l'action de l'agent étant dans le patient, — c'est l'action reçue elle-même qui est d'abord saisie par le patient ; la passion ne sera saisie

La vision de l'œil.

1. Cf. S. Thomas, 1[a], q. 76, a. 5, c. « Omnes alii sensus fundantur super tactum. » — Aristote, *De Anima*, l. III, c. 13, § 1 ; *De part. anim.*, l. II, c. 8, § 2 et 3 ; l. II, c. 3, § 7 ; *De sensu*, c. 4, etc. — Spencer, *Princip. psych.*, t. II, § 139.

qu'en second lieu, et par un retour ou une réflexion de la conscience sur l'opération du sens.

Or l'action lumineuse, reçue et perçue par l'œil, est bien un objet réel, extérieur, qui nous révèle une partie ou un aspect réel des choses extérieures, et avec lequel nous pouvons confronter la ressemblance des images lumineuses reproduites et conservées dans la mémoire.

Instruments récepteurs.

Nous pourrions en dire autant de l'ouïe et des autres sens externes. Tous ces organes, comme la physiologie le démontre, avec une richesse de détails que nous avons résumés ailleurs [1], sont des organes récepteurs, munis de moyens de réglage automatique qu'aucun instrument humain ne peut imiter [2], et merveilleusement adaptés, avec un soin infiniment délicat, pour recevoir les actions lumineuses, sonores, etc., des objets extérieurs, et partant pour nous permettre de les saisir telles qu'elles sont, après les avoir reçues.

Ce caractère de « réceptivité » ou de passivité de chacun de nos organes périphériques est le fait le mieux constaté par les sciences anatomique et physiologique. Tous ces organes reçoivent et donnent le *bis* du phénomène extérieur. Le toucher subit l'empreinte des reliefs, comme la cire molle celle du cachet ; l'œil reçoit les images, comme la plaque du photographe ; dans l'oreille, les fibres de Corti répètent les sons, comme les cordes de nos instruments de physique, qui donnent le *bis* des sons produits à distance ; et l'analogie suffirait à expliquer de même les impressions de l'odorat et du goût, qu'Aristote suppose déjà produites de même façon, par la répétition des actions et des vibrations extérieures.

Théorie de l'assimilation.

C'est ce que l'Ecole a exprimé par le mot célèbre d'*assimilation*, écho fidèle de la parole d'Aristote : « l'âme peut devenir toute chose », idéalement ; *Ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα*

1. Cf. tome V de nos Etudes : *L'objectivité*, p. 131 et suiv.
2. Cf. *Cosmos*, 17 février et 5 mai 1906.

πώς ἐστι πάντα [1]. Dans la perception du sens, le sens devient ainsi semblable à l'objet perçu, d'abord d'une manière passive, puis après avoir reçu et perçu ce qu'il reçoit, il en reproduit mentalement l'image, pour la conserver dans le souvenir. Mais cette réaction vitale et représentative de notre activité personnelle est un phénomène second qui suppose le premier. La reproduction ou représentation suppose une première présentation de l'objet ; et la réaction du sujet sentant une action préalable de l'objet senti, reçue et perçue.

*
* *

A cette théorie de la perception des qualités premières des corps : présence, résistance, étendue, dureté, figure, distance... faut-il faire une exception pour les qualités secondes : couleurs, sons et odeurs ? Après avoir démontré que les premières sont reçues passivement et objectives, faut-il concéder aux philosophes modernes, que les autres qualités sont au contraire produites activement par la réaction des sens et subjectives, n'ayant d'autre lien que celui de la causalité, et non de la ressemblance, avec les choses extérieures ? Objectivité des sons et des couleurs.

Nous avons longuement discuté ailleurs [2] cette prétention, et montré qu'elle n'était fondée ni sur les faits scientifiques, ni sur les données de la raison. Que toutes les qualités des corps se propagent par le mouvement à travers l'air, l'éther, ou tout autre milieu, c'est une vérité incontestable, qu'Aristote soutenait déjà et développait dans sa *Physique* ; mais vouloir ramener toutes les propriétés physiques à la quantité, en supprimant les qualités, c'est une thèse excessive, un mécanisme outré, qui ne simplifie l'Univers, qu'en le Motifs scientifiques.

1. Aristote, *De anima*, l. III, c. 8, § 1. — Cf. *Ibid.*, § 3 (Didot).
2. Voy. tome V de nos Etudes, 3e partie : *L'obj. des sons et des couleurs*. — Cf. Dubosq, *Annales de Phil. chr.*, 1895, pp. 449 et 592.

mutilant profondément. Une réaction profonde commence à s'opérer parmi les savants eux-mêmes sur ce point fondamental des qualités physiques, et le mécanisme pur, qui n'était jusqu'ici qu'un « dogme sans preuve », sera bientôt reconnu, nous l'espérons, comme un dogme faux.

Motifs philosophiques.

D'autre part, aux yeux d'une saine philosophie, les sons et les couleurs ne seront jamais considérés comme des qualités de l'esprit, mais uniquement des qualités des corps, soit des corps minéraux, soit des êtres vivants, soit de nos organes eux-mêmes, qui en s'assimilant les sons et les couleurs deviennent momentanément lumineux, colorés ou sonores. Il faut donc en faire des qualités physiques et non des qualités psychiques. Les rejetterez-vous parce que leurs notions sont *obscures* et qu'il ne faut admettre que des « idées claires »? Nous avons déjà réfuté cette méthode anti-scientifique. Ces qualités des corps sont un *fait* aussi évident que leur étendue ; il faut donc les admettre comme des faits incontestables, sauf à essayer d'en obtenir, lorsque nous le pourrons, des notions plus claires. Mais la notion d'étendue n'est pas moins obscure que la notion de couleur et de son, et si les savants avaient attendu d'en avoir une « idée claire », la géométrie, l'astronomie et bien d'autres sciences ne seraient pas encore constituées.

Quelque obscur que cela paraisse, un état corporel ou physique coloré ou sonore, produit dans les corps et propagé par des vibrations de l'air ou de l'éther, nous paraîtra encore plus clair qu'un état d'âme coloré ou sonore. Et nous le concevons sans peine comme une des formes infiniment variées de l'énergie physique, tantôt en acte, tantôt en puissance, et mis en acte par certains ébranlements ou vibrations des corps.

Mais ce qui nous a attaché à cette opinion objectiviste, encore plus fortement que la faiblesse de tous les

arguments scientifiques ou philosophiques discutés ailleurs, c'est l'unité de synthèse psychologique, qui s'impose à notre esprit.

Unité d'explication et de synthèse.

Tous nos sens externes sont construits d'après un même plan, qui met l'unité dans leur admirable variété. Et, en effet, nous avons reconnu qu'ils sont tous une espèce de toucher. Il est donc impossible de les expliquer par deux théories différentes et contradictoires. Impossible de dire que le toucher a un fonctionnement objectiviste, qui atteint les objets extérieurs, et les autres sens un fonctionnement subjectiviste qui n'atteint que les affections du sujet. Cette dualité de systèmes ne se comprend pas ; elle n'est que le signe d'une théorie inconséquente.

Après avoir reconnu que tous les sens sont une « réceptivité », une « passivité », au moins dans leur première phase, il faut bien admettre que cette « réceptivité » reçoit quelque chose et que nous pouvons prendre conscience de ce qui est reçu. Ce que nous percevons tout d'abord est donc un élément reçu, objectif, étranger, comme notre conscience nous l'atteste pour tous les sens sans exception, aussi bien pour les sons et les couleurs que pour l'étendue tactile. Accorder que notre conscience ne sait plus distinguer le moi et le non-moi, et qu'elle se trompe pour les sons et les couleurs, c'est permettre de supposer qu'elle peut aussi se tromper pour l'étendue tactile, et ouvrir la porte toute large au subjectivisme intégral.

L'objectivité du toucher peut suffire.

Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons revenir ici sur une discussion que nous jugeons inutile, une fois admise notre thèse fondamentale de la certitude. Il nous suffit amplement, contre les subjectivistes, que nous percevions immédiatement, au moins par certains sens, autre chose que le moi et ses états affectifs ou représentatifs ; que nous percevions en outre quelque chose

du non-moi, à savoir les actions des objets extérieurs, qui nous frappent en nous manifestant leur présence et certaines de leurs qualités.

*
* *

Objections. La réception de l'objet le transforme.

Nous aimons mieux répondre à une difficulté spécieuse et assez commune des philosophes modernes, qui après avoir accordé que la fonction des sens externes était une « réceptivité », n'en soutiennent pas moins que l'élément étranger qui est reçu est tellement modifié et transfiguré par cette réception dans le sujet, qu'il ne peut plus rien représenter de l'objet. Il nous serait donc impossible de connaître les objets, tels qu'ils sont en eux-mêmes, « l'objet-en-soi », comme ils disent après Kant, *ding-an-sich*, mais seulement l'objet transformé et travesti par notre mentalité subjective ; en sorte que, bon gré, mal gré, nous retomberions dans le subjectivisme.

Texte de S. Thomas.

Le premier argument qu'ils allèguent est un argument *ad hominem* : un texte de S. Thomas, avec lequel ils voudraient malicieusement nous mettre en contradiction. S. Thomas dit, en effet, et tous les scolastiques l'ont redit après lui, que tout ce qui est reçu est reçu *suivant le mode* du récipient : « quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur ». Mais S. Thomas, étant souvent revenu sur cet axiome classique, nous en a donné lui-même l'explication, écoutons-le pour le bien comprendre : « Lorsqu'on dit que chaque chose est reçue dans une autre selon le mode de la chose qui la reçoit, on veut dire suivant son mode de *capacité*, et non suivant sa *nature*. Il n'est pas nécessaire, en effet, pour qu'une chose soit dans un récipient qu'elle ait la même nature et les mêmes qualités que ce récipient, tandis qu'elle ne peut y être contenue que suivant sa capacité.

Il est bien clair, en effet, que « pour être contenue dans une amphore l'eau n'en prend pas la nature [1] ».

C'est précisément là notre thèse, et la contradiction alléguée résulte d'une lecture incomplète du texte de S. Thomas.

La pierre vue n'est pas dans l'œil.

Mais l'adversaire insiste, déclarant cette thèse impossible. Comment voulez-vous que cette montagne que vous voyez à l'horizon, ou ce chêne qui est planté là dans la vallée, soient présents dans votre œil ou votre esprit tels qu'ils sont en eux-mêmes ? Ils sont donc vus autrement qu'ils ne sont.

Aristote et S. Thomas ont déjà répondu à cette objection pleine d'équivoques et de malentendus. Certes, disent-ils, le rocher lui-même avec sa matière n'est pas dans l'œil qui le contemple, « lapis non est in oculo [2] », pas plus que le chêne majestueux n'est dans l'œil avec ses ramures et son feuillage, ses racines, sa sève et sa substance. Et cependant il y a quelque chose d'eux, à savoir leurs actions lumineuses, qui sont un rayonnement d'eux-mêmes, ou plutôt d'une partie d'eux-mêmes, si minime partie qu'on la suppose, et si accidentelle qu'elle soit en effet, puisqu'il ne s'agit que de leur figure et de leur manière de réfléchir la lumière.

Première différence.

Si superficielle que paraisse cette qualité physique des corps, elle n'en est pas moins très réelle et très précieuse pour les connaître en détail. Car notre connaissance humaine est essentiellement partielle et fragmentaire : ne cessons pas de le rappeler. Non seule-

1. « Cum dicitur unumquodque esse in alio secundum modum ejus in quo est, intelligitur quantum ad *capacitatis* ipsius modum, non quantum ad *naturam* ipsius. Non enim oportet ut quod est in aliquo, habeat naturam et proprietatem ejus in quo est, sed quod recipiatur in eo secundum capacitatem ipsius. Manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphoræ. » S. Thomas, *Q. Q. disp. de Anima,* a. X, ad 14 ; — *De Veritate,* q. X, a. 4.

2. *Οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀλλὰ τὸ εἶδος... εἶδος ἄνευ τῆς ὕλης,* Aristote, *De anima,* l. III, c. 8, § 2 (Didot).

ment nous ne connaissons le tout de rien ; mais encore le peu que nous connaissons de chaque chose est lui-même une synthèse d'une multitude de renseignements partiels les plus variés, arrivés à notre esprit par la porte de tous les sens, à la suite d'observations diverses, analysant chacune des faces multiples du même objet.

Or l'objet n'existe pas ainsi en lui-même, dans la nature, il n'est pas découpé, subdivisé, j'allais dire pulvérisé, dans un nombre infini de petits morceaux. Au contraire tout être est un : « omne ens est unum » ; et voilà une première différence entre l'objet réel et l'objet perçu. Mais cette différence n'altère nullement l'objectivité de la perception. Pour être vu en détail, un objet ne change pas de nature : chaque détail reste le même, qu'il soit étudié à part dans l'analyse, ou fondu dans la synthèse de l'existence.

Deuxième différence.

Est-ce la seule différence entre l'objet « en soi », et l'objet perçu ? Nullement, et nous en admettons encore une seconde, relative à la capacité de chacun. Le même objet placé à la même distance, dans les mêmes conditions d'éclairage, ne sera pas perçu identiquement par tous les spectateurs. Les uns le verront d'une manière plus distincte, les autres plus confusément ; certains ne verront qu'une moitié de l'objet, s'ils sont atteints d'hémiplégie [1] ; d'autres enfin, dont la vue s'est très affaiblie, ne verront rien du tout. Ces différences de perception du même objet, prouvent que l'action lumineuse de cet objet n'est pas reçue *tout entière* par les yeux de tous les spectateurs : les uns reçoivent plus, les autres moins, suivant la capacité et la délicatesse de chaque organe visuel. Mais elles ne prouvent pas que le peu qui est vu, soit vu *autrement* qu'il n'est en réalité.

4. Nous avons montré que le *daltonisme* n'était qu'une vue partielle des rayons qui composent les couleurs. (*L'objectivité des sens externes*, p. 199.)

Il en est de même pour l'esprit que pour les sens. Ceux qui ont plus d'esprit comprennent mieux que ceux qui en ont moins, mais aucun ne peut voir ce qui n'est pas. Ainsi l'on comprend que « le tout est plus grand que la partie », et l'on ne peut le comprendre autrement.

Toutefois la chose est peut-être encore plus manifeste pour les sens. Ici, ce qui est vu est l'action extérieure, reçue dans l'organe sensible, et dont il prend conscience après l'avoir reçue. Or, il est bien impossible de prendre conscience en nous d'une chose qui ne serait pas en nous, ou d'en prendre conscience autrement qu'elle est en nous.

Troisième différence.

Notre adversaire va répliquer sans doute que précisément cette action étrangère est en nous bien autrement que dans l'objet. En effet, dira-t-il, en nous elle est sentie, dans l'objet elle n'est pas sentie ; en nous elle est un phénomène psychologique, dans l'objet un phénomène physique.

Encore une équivoque, qu'il sera facile de percer à jour ! En nous, l'action physique étrangère est *accompagnée* d'un phénomène psychologique. Assurément. Mais jamais l'une n'est *transformée* en l'autre : ce qui serait absurde. Expliquons-nous. Tout d'abord nous accordons que l'*action physique* des corps une fois reçue en l'organe sensible, y produit une *passion physique* et aussi *psychologique,* car cette passion est produite à la fois dans l'organe et dans l'âme, c'est-à-dire dans l'organe animé. Leur nature est donc fort dissemblable. Reste à savoir si ce que nous percevons tout d'abord est l'action physique du corps ou au contraire la passion sensible de l'organe animé. C'est ici qu'est l'erreur initiale de tous nos subjectivistes. Ils soutiennent que nous ne percevons que la passion sensible et nullement l'action physique qui produit cette passion.

Or l'observation la plus élémentaire suffit à démon-

trer le contraire. Qu'on nous permette de revenir encore une fois sur un exemple déjà cité et qu'on ne saurait trop méditer. La passion produite sur mon doigt par une pointe d'aiguille est en creux, et ce n'est pas le creux que je sens, mais tout d'abord la pointe ou l'action pointue de l'aiguille. De même la passion du doigt qui palpe un petit trou est en bosse, et ce n'est pas la figure en bosse que je perçois d'abord mais la figure en creux. La passion subjective n'est donc perçue qu'en second lieu, et par une espèce de réflexion, tandis que l'action étrangère est perçue du premier coup.

Allons plus loin, et constatons que la passion elle-même, quoiqu'elle revête un mode vivant, conscient et psychologique, qui n'existe pas dans l'objet, reste pourtant une ressemblance frappante de l'action qui l'a produite. Le tableau du peintre a-t-il besoin d'être vivant, en chair et en os, pour représenter un homme vivant ? Nullement, il suffit qu'il puisse recevoir un mode représentatif. Or, chaque organe sensible peut s'assimiler à l'objet correspondant ; et l'âme qui a le sens de l'universel peut ressembler à tout, ou « devenir toute chose », suivant la parole déjà citée d'Aristote. La passion est donc une image fidèle de l'action, elle en est seulement une empreinte renversée, parce que la passion est comme le revers de l'action. L'action et la passion sont, en effet, les deux points de vue opposés de la même entité, comme la route d'Athènes à Thèbes ou de Thèbes à Athènes est identiquement la même route, en deux sens opposés. Impossible que la passion psychique ne ressemble pas à l'action physique.

Ce qui induit en erreur nos adversaires, c'est que l'empreinte de l'action sur l'organe animé, précisément parce que cet organe est animé, est accompagnée d'émotions ou affections sensibles diverses, agréables ou désagréables. Mais ces sentiments ou sensations

affectives, qui sûrement n'appartiennent qu'au sujet sentant, et non à l'objet, sont un accompagnement ordinaire, facile à distinguer, car ils ne sont pas objectivés au dehors, et non l'essence même de l'acte de perception sensible, qui fait seul l'objet de cette analyse.

Concluons. De ce que les actions physiques, reçues dans nos organes, y produisent des phénomènes subséquents de sensibilité fort différents, il ne s'ensuit nullement que ces actions physiques ne soient pas reçues telles qu'elles sont en elles-mêmes, et partant nous devons en prendre conscience telles qu'elles sont.

*
* *

Conditions de véracité.

Le lecteur qui aura bien compris ce fonctionnement, nous allions dire ce mécanisme des organes des sens, n'aura pas de peine à expliquer les prétendues erreurs des sens, que l'on oppose si souvent à la thèse de leur véracité objective. Il verra qu'ils ne nous trompent jamais, lorsque nous nous en servons dans les conditions normales. D'ailleurs, il en est ainsi de tous les instruments de la nature ou de l'art, il faut savoir s'en servir.

Or, ces conditions peuvent se résumer à trois, qui découlent naturellement de ce que nous venons d'exposer.

Première condition.

1° Il ne faut interroger chaque sens que sur les actions extérieures qui sont de sa compétence, c'est-à-dire qu'il est apte à recevoir et à percevoir. L'œil n'est organisé que pour recevoir les actions lumineuses ; l'ouïe, pour les actions sonores ; le toucher, pour recevoir l'empreinte de l'étendue résistante et figurée, etc. Et encore faut-il que ces actions ne soient pas trop rapides ou trop longues, trop faibles ou trop fortes, trop rapprochées ou trop éloignées, mais *normalement* adaptées

à nos organes. Chacun d'eux a aussi son objet *propre* [1], duquel seul il peut juger sûrement. Il ne faut donc pas l'interroger sur un objet dont il ne peut connaître, ou qu'il ne nous fait connaître qu'indirectement par une simple association d'images ou d'idées. Ainsi je devine, plutôt que je ne perçois, la douceur du lait à l'aspect de sa blancheur, je devine la présence de Paul au son de sa voix. Ce sont là des objets très indirects, accidentels, que ni la vue, ni l'ouïe ne peuvent percevoir directement, et partant que je puis exiger d'eux ; et si je me trompe dans mes inductions, ce sera ma faute et non celle des sens.

Une erreur encore plus frappante est celle du mouvement du soleil autour de la terre, que j'impute bien à tort à l'imperfection de mes yeux. Les yeux ne sont pas construits pour percevoir directement le sens des mouvements. J'en juge par une habitude basée sur l'induction, d'après le glissement de l'image sur la rétine, et cette induction est habituellement exacte lorsque je suis immobile ; mais, si je suis en mouvement, elle peut être fausse, et j'ai besoin du contrôle du toucher qui seul en juge sûrement.

Deuxième condition.

2° Une condition non moins importante, du côté de l'organe, c'est qu'il fonctionne à l'état normal ; c'est-à-dire qu'il ne soit gêné par aucun obstacle, tel que le sommeil, la fièvre, ou quelque ébranlement intérieur, dont l'action subjective pourrait se mêler à l'action extérieure de l'objet. Ainsi, si j'essaie de voir avec des yeux déjà troublés par des lueurs internes ou hallucina-

1. Le sensible *propre* est l'objet direct et exclusif de tel ou tel sens ; ainsi la couleur est l'objet propre de la vue. Le sensible *commun* peut tomber directement sous plusieurs sens, comme la figure, que la vue et le toucher perçoivent également quoique diversement. Le sensible *par accident* n'est connu qu'indirectement par l'interprétation d'une donnée des sens, ou par concomitance. Cf. S. Thomas, 1[a], q. 78, a. 3.

toires, ou bien si je goûte avec la langue chargée d'humeurs, il est clair que mes perceptions externes et internes se mêleront avec plus ou moins de confusion.

3° Dans les perceptions à distance, une troisième condition ordinairement exigée est l'absence, dans le milieu interposé, de tout obstacle à la transmission régulière de la lumière ou du son. Ainsi le bâton à moitié plongé dans l'eau nous paraîtra brisé. Mais il y a ici erreur du jugement et non de la perception. Je perçois l'action lumineuse telle qu'elle est au moment où elle frappe ma rétine : là l'image est vraiment brisée, et la plaque photographique la saisirait brisée. J'ai tort seulement de conclure que la substance du bâton est également brisée. Ou si l'on veut, j'ai tort de demander à mes yeux comment est l'image lumineuse du bâton à la surface du bâton, puisque je ne puis la percevoir que sur son trajet, au moment où elle frappe mon œil. En sorte que cette troisième condition se ramènerait facilement à la première.

Troisième condition.

Ces conditions une fois posées, — ce que je puis ordinairement vérifier par le contrôle mutuel des sens et par la raison qui dirige ce contrôle, — mes sens externes fonctionnent normalement et saisissent fatalement, telle qu'elle est, l'action extérieure qui vient les frapper, et ne peuvent pas la saisir autrement qu'elle n'est. Alors même qu'ils n'en recevraient et n'en saisiraient qu'une partie, par défaut de capacité suffisante, cette partie, quelque incomplète qu'on la suppose, serait encore vraie, ne pouvant être saisie autrement qu'elle n'est.

*
* *

Après l'analyse des sens externes, vient l'analyse des sens internes, mais celle-ci sera beaucoup plus simple et plus facile, et nous nous bornerons à étudier rapidement le sens intime et la mémoire.

II
Critère de la conscience.

D'abord, étudions le sens intime ou la conscience. Son organe n'est pas encore connu avec certitude, encore moins son mécanisme intérieur, aussi l'anatomie et la physiologie ne nous seront ici d'aucun secours. Quelques scolastiques supposent qu'elle n'a pas d'organe spécial et que chaque sens peut prendre conscience de ses opérations. Mais l'opinion la plus générale et la plus vraisemblable est que les organes périphériques n'étant construits et agencés que pour percevoir les objets extérieurs, il est impossible à l'œil de se voir lui-même, à l'oreille de s'entendre, ni à aucun organe de réfléchir sur lui-même. On suppose donc que cette fonction est propre à quelque organe central du cerveau, peut-être aux *noyaux gris centraux*, vers lesquels convergent tous les nerfs venus de la périphérie, comme pour recueillir en commun et comparer toutes leurs images, avant de les distribuer dans les nombreux casiers de la mémoire, qui semblent occuper toute la périphérie de l'*écorce grise cérébrale* [1].

Sa double fonction.

Quoi qu'il en soit des fondements d'une hypothèse si vraisemblable, ne faisons appel qu'aux données de l'observation interne ou psychologique, et constatons d'abord ce fait indéniable que non seulement nous pouvons toucher, voir, entendre, sentir des objets extérieurs, mais encore sentir et comprendre que nous touchons, que nous voyons, que nous entendons, et que nous éprouvons une multitude d'états affectifs tels que la joie et la douleur. Nous avons aussi conscience de nos opérations et affections rationnelles, comme des opérations et affections sensibles, d'où la distinction classique de la conscience organique ou sensible et de la conscience inorganique ou intellectuelle. En outre, l'objet de la conscience est double, suivant qu'elle saisit

1. Voir pour plus de détails tome IV, *Le Cerveau*, p. 308 et suiv.

des sensations et des pensées, ou bien l'existence même du sujet sentant et pensant.

Véracité de sa 1re fonction.

Dans sa première fonction, par laquelle notre conscience saisit ses phénomènes sensibles et intellectuels, sa véracité est absolument inattaquable, lorsqu'elle s'exerce bien entendu à l'état normal, et non dans le sommeil, le délire ou la folie. Cette intuition claire de ma conscience, lorsque je sens, je pense, je souffre, je désire, j'aime ou je hais, est évidente par elle-même et n'a besoin d'aucune démonstration, car elle est une intuition immédiate, sans intermédiaire qui puisse la fausser. Aussi est-elle un critère décisif et sans appel. Impossible même d'en appeler au témoignage d'une autre faculté, car cette faculté serait consciente ou inconsciente ; si elle était inconsciente, elle ne pourrait rien nous dire ; si au contraire elle était consciente, la valeur de son témoignage serait subordonnée à la valeur même de la conscience.

L'intuition claire et évidente de notre conscience sur ce qui se passe en elle présentement, est donc un critère absolu de certitude. Impossible de le mettre en doute sans mettre en doute le témoignage de toutes nos autres facultés cognitives, sans exception, de l'ordre sensible ou intellectuel, que nous ne pouvons connaître que par la conscience. Ce serait tomber dans le gouffre du scepticisme universel.

Aussi tous les philosophes, ennemis du scepticisme absolu, d'accord avec le sens commun de tous les hommes, ont-ils unanimement affirmé et défendu la véracité de la conscience. Comme le remarque S. Thomas, même ceux qui doutent de tout ne peuvent douter d'avoir conscience de leur doute, et ceux qui doutent de l'objectivité de leurs sensations ne peuvent pourtant douter qu'ils aient conscience de sentir [1].

1. « Fallimur per sensum circa rem... non circa ipsum sentire. » S. Thomas, 1a, q. 17, a. 2, ad 1.

Kant lui-même, après avoir mis en doute la connaissance objective, respecte la connaissance subjective des phénomènes de la conscience, par une heureuse inconséquence, il est vrai, qui est un hommage encore plus remarquable à la véracité de la conscience. Le système kantien, en effet, ne nous permettant de rien percevoir qu'à travers le prisme déformateur de nos idées préconçues d'espace, de temps et autres catégories, il s'ensuivrait, ce nous semble, logiquement, que les états de conscience du moi seront pareillement déformés et doivent rester inconnus, tels qu'ils sont en eux-mêmes.

Un petit nombre de néo-kantistes n'ont pas eu de peine à découvrir cette conséquence du système, et s'y sont engagés hardiment : l'un d'eux ose écrire que : « connaître un état de conscience, c'est une expression contradictoire, car le connaître, c'est évidemment ne pas le connaître tel qu'il est ! » — L'autre, non moins radical dans sa logique, ajoute que « réel ne devrait jamais être posé comme objet [1] ».

Au lecteur d'apprécier s'il y a dans cette paradoxale affirmation que l'homme ne peut rien connaître de réel, pas même ses états de conscience, autre chose qu'un jeu d'esprit ou un défi à l'évidence et au bon sens. Aussi ces excentricités de la pensée kantiste sont-elles jusqu'ici restées sans écho.

Véracité de sa 2e fonction.

Une difficulté beaucoup plus sérieuse vise la seconde fonction de la conscience, qui, après avoir saisi les phénomènes du moi, saisit indirectement le moi lui-même, c'est-à-dire le sujet sentant et pensant.

Les êtres, nous dit-on, ne sont connus que par leurs opérations. Un être qui n'aurait aucune opération sur nos sens externes, notre conscience ou notre esprit, serait pour nous comme n'existant pas, il resterait in-

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, articles de M. Remacle et de M. Weber, novembre 1897, etc.

connu. Ce principe est incontestable et nous l'accordons volontiers ; nous contestons seulement la conclusion que l'on voudrait en tirer, en ajoutant : Donc l'opération seule est connaissable, l'être ne l'est pas ; donc les opérations du moi sont directement connues par la conscience, mais le moi lui-même n'est pas directement connaissable. Pour affirmer son existence, il faut un raisonnement appuyé sur le principe de causalité, au moins d'une manière implicite : Je pense, donc je suis. Il semble bien, en effet, que Descartes ait voulu dans cette assertion fameuse faire un vrai raisonnement, et dire : Je pense, mais la pensée suppose un penseur, comme l'action suppose un agent, donc j'existe.

D'autre part, nous sommes loin de nier que ce raisonnement soit juste, qu'il soit même utile pour montrer l'harmonie et l'accord de toutes nos facultés, intuitives et discursives, se contrôlant et se confirmant mutuellement. Mais nous croyons que le moi est aussi saisi par la conscience avant tout raisonnement, et que l'intuition de la conscience étant bien plus claire que le raisonnement, celui-ci est parfaitement inutile pour asseoir la certitude que j'ai de ma propre existence.

Elle n'atteint pas la nature du moi.

Sans doute, la *nature* de cette existence, spirituelle ou matérielle, ou mixte, ne sera connue que par un raisonnement basé sur la nature des opérations, et fondé sur l'axiome : *telle opération, tel agent.* Mais il s'agit ici de l'existence et non de la nature du moi conscient, et nous soutenons que cette existence se manifeste par ses opérations. En effet, l'action étant matériellement inséparable de l'agent qui la produit, je ne puis saisir ou toucher une entité sans l'autre, une action sans agent, un mode d'être sans être. Et si cela est déjà vrai pour le toucher matériel de cette table, où je ne puis toucher la rondeur ou la résistance sans toucher la chose ronde ou la chose résistante, cela est encore plus

manifeste dans l'intuition intérieure de la conscience, qui sent l'identité entre le moi percevant et le moi perçu, entre le sujet et l'objet de son intuition.

A travers l'action de l'agent, je saisis donc l'agent lui-même ; à travers le moi-phénomène, je saisis la présence du moi-noumène, sans toutefois saisir directement sa nature.

Du fait de conscience : *je pense,* je tire, non par un raisonnement, mais par une intuition plus attentive de tout ce que je sens, la présence et l'existence du moi pensant.

Si les philosophes avaient mieux étudié, sans parti-pris, ce fait primitif dans l'ordre réflexe et conscient, où l'on expérimente si clairement l'effort d'un agent pour produire une action, l'effort personnel du penseur pour produire sa pensée, ils n'auraient pas versé dans les erreurs du phénoménisme, ni vidé le contenant de son contenu, le mode d'être de son être, l'action de son agent, l'effort de son énergie causale, en un mot l'accident de sa substance. Ils auraient compris, en les expérimentant, les notions de causalité et de substance.

*
* *

III
Critère
de la
mémoire.

Après l'analyse de la conscience et de son contenu, il faut passer à l'étude de la mémoire, qui, elle aussi, est une faculté cognitive, soit dans l'ordre sensible, soit dans l'ordre intellectuel, et montrer qu'elle peut être un critère ouinstrument de vérité.

Les sens externes ou internes, ayant une fois perçu la présence de certains objets, et s'en être fait une certaine représentation, toujours facile à contrôler par une nouvelle confrontation avec l'objet réel, emmagasinent toutes ces images, en les distribuant dans les cellules de l'écorce grise cérébrale, où elles se réveillent souvent et s'ébranlent de nouveau, tantôt spontanément, par

l'activité naturelle de l'imagination, tantôt sous l'effort de la volonté, et d'après certaines lois d'association que les psychologues étudient longuement, et qu'ils ont ramenées à deux : loi de *contiguïté* et loi de *similitude.* Ainsi l'Alsace peut nous rappeler l'Allemagne, par contiguïté, et le fils peut nous rappeler l'image de son père, par similitude.

Or, nous disons que la mémoire peut nous faire atteindre le vrai, avec évidence, et nous donner la certitude. Pour le prouver il suffit de faire appel à l'expérience quotidienne. Après avoir lu une page d'un auteur, je puis la réciter mot à mot, et contrôler moi-même, ou faire contrôler, l'identité de ma récitation avec le texte original. Après avoir vu un paysage de Suisse, je puis, de retour à Paris, en faire une description si minutieuse ou une peinture si frappante qu'elle sera reconnue par d'autres voyageurs, ou dont je pourrai contrôler moi-même l'exactitude en revenant en Suisse. Je puis donc me fier au témoignage certain de ma mémoire. Sa véracité.

Ici encore tous les philosophes sont d'accord avec le sens commun pour soutenir cette thèse élémentaire, dont la négation ruinerait toute science et même tout usage des sens et de la raison. Pour lier deux sensations ou deux idées entre elles, pour comparer hier et aujourd'hui, pour appliquer l'épithète de « pluvieux » au temps de ce matin, il faut que la mémoire entre en jeu et me *re*présente simultanément ceux des termes que je veux comparer, et qui ne sont plus présents.

Pour le raisonnement, comme pour le jugement, il me faut encore le secours de la mémoire, car si j'ai oublié la majeure du syllogisme, au moment où je pose sa mineure, jamais je ne pourrai tirer la conclusion.

Du reste, le souvenir de ce que j'ai fait hier ou ce matin, le souvenir de la majeure qui vient de commencer

mon argument, peut s'imposer avec une telle évidence, que toute hésitation serait déraisonnable : la certitude est donc pleinement acquise.

Justification de sa véracité.

Pour la justifier psychologiquement, il suffirait de se rappeler la belle définition qu'en ont donnée les psychologues en appelant la mémoire *une conscience continuée.* L'objet, une fois présent à la conscience, continue à y demeurer encore présent en image, et le sentiment de l'identité entre l'objet absent et son image présente, le sentiment du *déjà vu,* en fait comme une espèce de perception continuée idéalement. Nier la valeur de la mémoire serait donc nier indirectement la valeur de la perception et de la conscience elle-même, et ruiner encore une fois toute science et tout usage de la raison.

Objection : La mémoire est trompeuse.

Et cependant, nous réplique-t-on, la mémoire est trompeuse ; elle n'est donc pas un critère de certitude. — Non, répondons-nous, la mémoire n'est pas un instrument trompeur, pas plus que les autres instruments, et si l'on est parfois trompé en s'en servant, c'est qu'on ne sait pas s'en servir.

Ne vous fiez à la mémoire que lorsque son témoignage est pleinement évident et positif.

Si son témoignage n'est pas positif, s'il ne vous dit rien, ne prenez pas toujours son silence pour une réponse, car elle peut avoir eu un oubli. Mais le manque de mémoire n'est pas une mémoire trompeuse, pas plus que l'ignorance n'est une erreur : autre chose est que la mémoire ne vous rapporte rien, autre chose qu'elle rapporte l'erreur pour la vérité. Défiez-vous donc de vos oublis, de vos distractions, de vos lacunes de mémoire ; mais confiez-vous pleinement à tout ce qu'elle vous rapporte positivement avec une pleine évidence, lorsque vous êtes éveillé et à l'état normal.

Reste le cas plus fréquent où le souvenir demeure obscur, imprécis ou incomplet. Les images sommeillent

plus ou moins dans les casiers de la mémoire. Si elles ne sont pas complètement effacées, il sera possible de leur donner plus de clarté, et même de leur rendre leur évidence première par l'exercice de la réminiscence.

Nous nous mettons alors à la piste, nous dit S. Thomas [1], et ayant reconnu les premières traces, nous cherchons à découvrir les suivantes qui lui sont étroitement liées. La liaison des images ou des idées dans la conscience, soit par contiguïté, soit par analogie ou ressemblance, c'est le fil d'Ariane qui nous conduit des ténèbres à la lumière. Par exemple, si je cherche à me rappeler ce que j'ai fait il y a quatre jours, je m'y prends ainsi : aujourd'hui j'ai fait ceci, hier cela, avant-hier telle autre chose, et c'est ainsi que, de proche en proche, j'arrive jusqu'aux souvenirs du quatrième jour, qui peuvent se réveiller assez clairement pour m'en donner l'évidence. La réminiscence.

Au demeurant, si après une mûre réflexion cette évidence n'apparaît pas manifeste, sachons humblement confesser notre oubli, soit notre ignorance partielle ou totale, soit au moins notre doute, et la mémoire ne nous trompera jamais. Elle sera souvent imparfaite et pleine de lacunes ; mais elle ne sera jamais trompeuse. Si nous croyons parfois nous souvenir de choses dont en réalité nous n'avons pas souvenance, cela ne vient pas d'une tromperie de la mémoire, mais d'un manque de réflexion, de même que l'erreur ne vient pas de l'évidence, mais de la précipitation du jugement, qui affirme malgré le manque d'évidence.

1. S. Thomas, *De Memoria et Reminiscentia*, lec. 1.

III

Les Critères (*suite*).

2° L'Idée.

La raison intuitive.

Après avoir étudié les sens externes et internes, il nous faut monter jusqu'à l'exercice de la raison, qui est la faculté spécifique et l'apanage de l'être humain. Mais comme avant d'être discursive, la raison est d'abord intuitive, soit qu'elle conçoive les idées générales, soit qu'elle découvre les liens essentiels qui unissent les idées, et qui sont la matière de ses jugements nécessaires ; c'est par l'étude de cette double fonction — l'idée et le jugement — que nous allons commencer.

Pour comprendre exactement la valeur de nos idées générales, — les universaux, — il faut d'abord faire appel à l'expérience, pour voir comment notre esprit parvient à les concevoir ; comment il s'élève à l'universel, soit à l'universel direct, soit à l'universel réflexe ; et comment avec les idées élémentaires les plus simples, spontanément acquises, il peut construire, par la réflexion et l'étude, des idées complexes et scientifiques, qu'il classera plus tard en genres et espèces.

Prenons pour exemple l'idée de triangle ou de toute autre figure géométrique, et constatons tout d'abord combien cette *idée* générale est différente de l'*image* sensible, acquise par la perception de la vue.

Opposition de l'idée et de l'image.

L'image du triangle ABC, que je viens de voir tracé à la craie sur le tableau noir, représente un objet individuel, matériel, existant dans un temps et un lieu déterminés, contingent et imparfait, car il aurait pu ne pas être tracé du tout, ou être mieux dessiné sans pouvoir toutefois jamais atteindre son idéal. Au contraire,

mon idée de triangle représente un type universel, immatériel, purement possible, faisant abstraction de tout temps et de tout lieu précis, éternellement nécessaire, et conçu dans son idéale perfection que je ne trouve pleinement réalisée dans aucune image. Enfin mon idée peut être très claire et correspondre à une image confuse, ou réciproquement. Ainsi, par exemple, on trace ou l'on imagine bien difficilement un myriagone avec ses dix mille côtés, tandis qu'on en conçoit fort aisément une idée claire et nette [1].

Problème des universaux.

Mais de tous ces caractères nettement opposés, un seul suffira ici à attirer notre attention, car il est le principal et la source de tous les autres, comme il serait aisé de le montrer : c'est le caractère *universel* de l'idée, opposé au caractère singulier de l'image [2]. Aussi a-t-on fort justement appelé le problème des idées, celui des universaux.

L'idée n'étant pas l'image, il ne suffit pas d'avoir analysé l'origine de l'image, il faut encore analyser celle de l'idée, et pour cela recourons encore à l'observation des faits.

Après avoir vu sur le tableau noir certain triangle, que nous supposerons, si l'on veut, à côtés égaux, ABC, l'intellect, faisant abstraction de son existence

1. M. Taine en fait l'aveu : « impossible, dit-il, d'imaginer un myriagone, même coloré et particulier, à plus forte raison général et abstrait. Si lucide et si compréhensive que soit la vue intérieure, après cinq ou six, vingt ou trente lignes, tirées à grand'peine, l'image se brouille et s'efface ; et cependant ma conception du myriagone n'a rien de brouillé ni d'effacé ; ce que je conçois n'est donc pas un myriagone comme celui-ci, incomplet et tombant en ruines, c'est un myriagone achevé et dont toutes les parties subsistent ensemble. J'imagine très mal le premier et je conçois très bien le second. Ce que je conçois est donc autre que ce que j'imagine, et ma conception n'est pas la figure vacillante qui l'accompagne. » *De l'Intelligence,* I, p. 27 et 28.

2. « Differt sensus ab intellectu, quia intellectus est universalium, quæ sunt ubique et semper, sensus autem singularium. » S. Thomas, *De sensu et sensato,* lec. 1.

singulière et concrète, le considère comme un type idéal indéfiniment imitable. Et c'est là ma première idée de triangle, acquise *spontanément*, par l'activité de mon intelligence, qui a su voir ou lire au dedans du triangle ABC (*intus legere* [1]), le type éternel qui s'y trouve réalisé.

Puis, pour généraliser ce type abstrait, l'esprit le considère, non pas comme propre au triangle ABC, mais comme commun à tous les triangles, existants ou possibles, semblables à ABC. Le type abstrait de ce triangle devient alors un type universel.

Et que l'on ne dise pas que ce double travail d'*abstraction* et de *généralisation* est impossible : rien au contraire de plus facile.

Le travail d'abstraction.

D'abord le travail d'abstraction, par lequel l'intellect saisit une partie de l'objet sans l'autre, sa possibilité sans son existence concrète, son plan réalisable sans sa réalisation présente, est un travail tout spontané, irréfléchi, qui n'est même pas un travail. Chaque faculté, en effet, saisit naturellement son objet propre, en négligeant les autres, parce qu'elle est faite pour cet objet déterminé et non pour les autres : en ce sens large, toutes les facultés sont douées d'une vertu abstractive. S. Thomas l'observait finement lorsqu'il écrivait : « La vue saisit la couleur du fruit, sans saisir son parfum ; or la couleur est bien réellement dans le fruit ; mais que l'œil la saisisse sans le parfum, cela tient à la nature de l'organe visuel, fait pour recevoir l'image de la couleur et non pas celle des odeurs [2]. » On en dirait autant de toutes les autres facultés ; chacune ayant sa fonction spéciale et son objet spécial, est fatalement exclusive de tout le reste, c'est-à-dire abstractive.

1. Cette étymologie donnée par S. Thomas est discutable, mais elle exprime à merveille la théorie péripatéticienne.
2. Cf. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 23.

Le travail d'abstraction est donc facile à comprendre ; celui de *généralisation* ne l'est pas moins. Après avoir saisi le plan idéal du triangle ABC, d'une manière spontanée et automatique, et l'avoir saisi tel qu'il est réalisé dans ce triangle, c'est-à-dire isolément et en lui-même, l'intellect le saisit dans son rapport avec tous les triangles semblables à ABC, existants ou purement possibles, connus ou inconnus. Ainsi, par cette simple comparaison, le type de triangle propre à ABC, devient un type commun à tous les triangles semblables, c'est-à-dire universel. Le travail de généralisation

Comme un acte de réflexion a été requis pour saisir ce rapport universel, on a appelé son objet l'*universel réflexe*, tandis que le premier objet saisi par la vue directe de l'intellect, a été appelé *universel direct*. L'un et l'autre sont dits *abstraits* parce qu'ils désignent une portion, un extrait de l'individu commun à tous les individus *parfaitement semblables*.

Allons plus loin maintenant, etexaminons comment les individus qui ne sont que *partiellement semblables*, vont être classés en genres et en espèces. Travail de classification.

Ce premier type de triangle, spontanément conçu à la vue du triangle ABC, que nous avons supposé à côtés égaux, n'est encore ni générique, ni spécifique, mais seulement abstrait. Or, je puis tirer d'autres types différents, mais analogues, de la vue d'autres triangles à côtés inégaux. Rapprochant alors par la réflexion tous ces types élémentaires, je les compare ensemble, pour en voir les ressemblances et les différences, pour en distinguer les éléments essentiels et accidentels. Alors seulement, le travail scientifique commence, un travail intelligent et libre, et bien différent d'une abstraction automatique et spontanée.

Par l'analyse des éléments de tous ces types, et leur comparaison, je découvre tout d'abord, au milieu de

nombreuses différences, un caractère commun à tous : c'est l'idée générique de triangle qui se dégage de cette étude et que je définis : *un espace à trois côtés.*

La division de cette notion générique en espèces se fera par un procédé analogue. Je remarque que parmi les triangles, les uns ont trois côtés égaux, les autres deux côtés égaux seulement, d'autres trois côtés inégaux ; les uns ont un angle droit, les autres un angle obtus, d'autres encore trois angles aigus. Or ce sont là des caractères communs qui s'ajoutent au genre pour former des groupes inférieurs ou des espèces, et les distinguer les unes des autres : on les appelle différences spécifiques.
De là, la classification scientifique en triangles équilatéraux, isocèles, scalènes, rectangles, etc..., œuvre complexe de toutes les facultés intellectuelles, et qui est bien différente, comme on le voit, de l'abstraction spontanée de l'idée primaire du triangle ABC, dégagée par l'intellect agent.

M. Rabier s'est donc gravement mépris, en disant [1] que, d'après Aristote, l'intellect percevait spontanément le *genre.* Ce serait vraiment trop commode. Non, il ne dégage ni le genre, ni l'espèce, pas même l'essence séparée des caractères accidentels, mais seulement la *quiddité*, c'est-à-dire qu'il perçoit l'objet tel qu'il se montre, mais en faisant abstraction de l'existence, comme un type imitable ou possible. Il perçoit non *s'il est*, mais *ce qu'il est*, quod quid est, *τὸ τί ἐστιν.* Ainsi il perçoit la blancheur dans ce papier blanc, sans se préoccuper de son caractère accidentel ou essentiel, spécifique ou générique.

Valeur objective de l'idée.

Après avoir compris le mécanisme de cette abstraction, par laquelle l'esprit conçoit l'idée, c'est-à-dire découvre le type nécessaire dans l'être contingent qui

1. Rabier, *Logique*, p. 145, note.

l'incarne, et nous élève du monde visible dans un monde idéal, — il nous reste à étudier sa valeur objective et à justifier cette maxime de l'école : l'abstraction n'est pas un mensonge, *abstrahentium non est mendacium* [1]. Bien loin de *fausser* la réalité, elle ne fait que l'*ouvrir*, pour ainsi dire, afin d'en avoir une vue plus intime et plus profonde, *intus legere.*

Démontrons, en effet, que l'universel, — soit *direct*, soit *réflexe*, — est *matériellement* dans les individus, quoiqu'il ne soit *formellement* que dans l'intellect.

L'universel direct est dans les individus

D'abord, l'universel *direct* existe matériellement dans les individus. Avant toute abstraction et toute généralisation de l'esprit, il est vrai de dire que ce triangle ABC est un triangle, que ce chien est un animal, que Pierre est un homme. Or, on ne pourrait pas le dire, si le triangle ABC ne contenait tout ce qui constitue l'idée ou le type universel de triangle, ce chien tout ce qui constitue l'idée de l'animalité, Pierre tout ce qui constitue l'idée de l'humanité. Donc ces idées ou types universels sont bien dans les individus, réellement et pour ainsi dire matériellement. Mais elles y sont réalisées, concrétisées, individualisées par l'existence, attendu que dans la nature réelle aucune essence ne peut exister sans être concrétisée par une existence individuelle.

C'est donc la même réalité que je découvre dans la nature et dans mon idée, le même type objectif ; mais, tandis qu'il est uni à l'existence concrète dans la nature, il en est isolé par abstraction dans mon idée ; tandis qu'il revêt une forme individuelle dans la nature, il revêt une forme abstraite dans mon idée. La forme seule est différente et la chose demeure la même.

Il est donc vrai de dire que l'universel direct existe

1. S. Thomas, 1^a, q. 85, a. 1, ad 1. — Cf. Bossuet, *Logique*, L. I, ch. 23.

réellement et matériellement dans les individus, quoique d'une autre manière ou sous une autre forme que dans l'intellect.

L'universel réflexe y est en puissance

Nous en dirons à peu près autant de l'*universel réflexe*. Sa forme universelle, en tant qu'universelle, n'existe réellement que dans l'intellect, et nous n'hésiterons pas à l'appeler un *être de raison*. Dans la nature, il n'y a rien d'universel, ni de général : le triangle en général, l'animal en général, l'humanité n'existent nulle part, et ne peuvent exister, comme tels : il n'y a que des triangles singuliers, des animaux ou des hommes, en un mot, des individus.

Mais, pour être idéale, cette forme universelle n'en a pas moins un fondement réel et matériel dans les individus de la nature. Ce fondement, c'est l'universel direct. L'universel réflexe n'est, en effet, que l'universel direct, en tant que l'intellect, par sa réflexion, l'étend à tous les individus semblables, existants ou possibles. Mais l'universel direct, nous venons de le montrer, exprime quelque chose de vraiment réel dans les individus. L'universel réflexe a donc comme fondement quelque chose qui est bien réel dans les individus.

Revenons à nos exemples. Au moyen de la réflexion, l'intellect conçoit le triangle comme un type universel, c'est-à-dire commun à tous les triangles existants ou possibles. C'est là l'universel réflexe. Mais ce concept universel de triangle, commun à tous les triangles, suppose un fondement réel dans tous les triangles individuels, à savoir que chacun ait trois côtés, c'est-à-dire ait le type essentiel de triangle, car si chacun ne l'avait pas, je ne pourrais concevoir ce type comme commun à tous et universel.

L'universel réflexe existe donc formellement dans l'esprit, avec un fondement réel dans la nature, comme

l'universel direct existe réellement dans la nature, avec une forme abstraite dans l'esprit.

L'intellect a opéré sur le réel.

Et que l'on ne dise pas que mon intellect n'ayant opéré son abstraction que sur des images, son extrait idéal est purement imaginaire. Ce serait bien faux. Ayant déjà démontré la réalité objective de ces images tirées, par les sens externes ou internes, des réalités extérieures ou intimes, dont le contrôle est toujours possible par une nouvelle confrontation avec ces mêmes réalités, l'extrait idéal de ces images en a toute la réalité objective.

Après la perception des réalités, l'image mentale est devenue le substitut de ces réalités, et nous pouvons sans crainte opérer sur elle, comme sur les réalités elles-mêmes. De même que les opérations du géomètre arpenteur ne sont pas moins exactes et moins rigoureuses, lorsqu'il opère sur les figures tracées sur le papier, que sur les configurations naturelles du terrain et des paysages.

On comprend maintenant pourquoi nous avons tenu à établir l'objectivité réelle de la perception des sens avant l'objectivité des idées : la première étant le fondement de la seconde. Les éléments de nos idées abstraites étant empruntés aux données de nos représentations sensibles, la réalité des idées est, en effet, subordonnée à la réalité des images. Renverser cet ordre naturel, c'est mettre tout au rebours. C'est laisser croire que nos idées sont sans attache avec le monde concret au sein duquel nous vivons : c'est légitimer le reproche qu'on fait justement à certaines philosophies, de discuter en l'air, sans se soucier de la réalité. Notre philosophie, au contraire, a par dessus tout et avant tout, le sens du réel : pour nous, le réel se perçoit directement, l'intuition du réel précède sa représentation sensible ou image ; ensuite c'est sur cette image authentique que se moule

l'idée ; en sorte que les formes de la pensée, étant les formes des choses elles-mêmes, conservent toute leur vérité originelle et toute leur valeur scientifique.

Le livre de la nature.

Sans doute, la vérité découverte ainsi dans la nature est supérieure à la nature, comme le sont les idées éternelles et nécessaires, suivant lesquelles la nature a été façonnée par son Créateur, et en ce sens la vérité est indépendante des existences contingentes. Mais comme ces êtres contingents sont l'unique livre où nous puissions, en ce bas monde, lire ou du moins épeler quelques-uns des traits essentiels de l'éternelle vérité, il est indispensable de nous tourner vers ce livre, vers les souvenirs ou les images qu'il a laissées imprimés dans nos sens, — *convertere se ad phantasmata*, suivant l'expression pittoresque des scolastiques [1], — pour les étudier et y découvrir, sous leurs traits sensibles, la vérité intelligible qu'ils expriment.

Telle est la méthode expérimentale et positive, qui nous évite de discuter en l'air et de construire sur les nuages de la pensée pure, *a priori*, des édifices sans fondement et sans réalité, quelque élégants qu'ils puissent être. C'est, en effet, ce grave reproche que nous allons adresser aux autres systèmes idéologiques dont il nous reste à faire rapidement la critique.

*
* *

Critique des systèmes.

Ces systèmes, quoique très nombreux, peuvent se ramener à quatre groupes : le sensualisme, l'idéalisme platonicien, l'innéisme cartésien et le traditionalisme, suivant qu'ils attribuent un rôle exclusif, ou tout au moins excessif, dans la formation des idées, aux sens, ou à l'esprit, ou à la nature, ou bien à l'autorité humaine ou divine. Commençons par le sensualisme.

1. *Νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος.* Aristote, *De Memoria,* c. 1 ; — *De Anima,* l. III, c. 5, 7, 8.

Les philosophes sensualistes, — à plus forte raison les matérialistes qui nient l'esprit pour n'admettre que des facultés organiques, — ont essayé d'expliquer l'idée par le mécanisme organique des sens. L'idée ne serait qu'un « résidu » de sensations, ou bien une sensation « transformée ». C'est là une conséquence forcée du point de départ de ces systèmes, qui n'admettent rien en dehors de la matière ou des sens. Mais cette explication est insoutenable, et son impuissance montre encore mieux la fausseté de leur principe. I Le sensualisme.

Impossible d'assimiler l'idée à un « résidu » d'images, c'est-à-dire à plusieurs images similaires superposées et fondues dans une image moyenne à contours vagues et indéterminés. Une telle image composite pourrait sans doute éveiller l'idée correspondante, mais ne la remplacerait pas. En effet, cette image, quelque vague qu'on la suppose, reste particulière et contingente, et ne peut être identique à une idée universelle et nécessaire. Elle reste obscure et confuse, tandis que mon idée peut être très précise et très lumineuse. Il est donc impossible de les confondre.

Quant à la sensation « transformée » dont les sensualistes nous parlent, l'explication de cette métamorphose reste encore à trouver. Les sens étant des facultés organiques, ne peuvent donner que le singulier, le contingent, le matériel ; ils ne produisent donc pas le caractère d'universalité, de nécessité, d'immatérialité de l'idée. La « transformation » pour autant qu'on la prolonge, par des combinaisons différentes, ne peut métamorphoser le singulier en universel, le contingent en nécessaire, ni le matériel en spirituel, puisque ce sont là des réalités opposées et contradictoires.

Il est vrai que la *réflexion* sur la sensation, que plusieurs sensualistes ajoutent au système, nous rapproche de la vraie solution. Mais si elle s'opère par une

autre faculté sensible, elle ne peut aboutir qu'au même résultat. Si elle se fait, au contraire, par une faculté supérieure aux sens, et capable de comprendre l'idée supra-sensible que le sensible incarne et exprime, nous sortons du système sensualiste, reconnu trop étroit et insuffisant.

Cependant, il reste dans le sensualisme une âme de vérité, que l'expérience la plus élémentaire suffirait à nous révéler, c'est que toute connaissance doit commencer par les sens, mais elle s'achève par l'intelligence : et c'est ce qu'il a tort de ne pas ajouter. Sans doute, il n'y a rien dans l'esprit qui ne soit venu par les sens ; mais il faut sous-entendre : excepté l'esprit lui-même : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse.* Le sens est nécessaire à l'idée, mais il ne suffit pas.

Nominalisme contemporain.

Le sensualisme pur est donc une position insoutenable, et qui, si l'on ne veut monter plus haut, jusqu'à l'étage supérieur de l'intellectualisme, nous conduit logiquement et nous fait descendre jusqu'à la négation radicale de l'idée générale : elle ne serait plus qu'un mot, vide d'idée, *nomen, flatus vocis,* comme les nominalistes de tous les âges l'ont soutenu. La formation de l'idée étant devenue impossible, il ne reste plus, en effet, qu'à nier son existence, si l'on veut être logique.

Mais cette nouvelle prétention de ne voir dans les idées que des mots, n'est-elle pas encore plus insoutenable, et comment lui donner une apparence acceptable ? C'est ici que les auteurs nominalistes s'embarrassent. Sans parler de Roscelin et des initiateurs du système au moyen âge, voici les plus élégantes solutions des modernes.

Hume soutient qu'il n'y a pas de concepts universels, mais seulement des concepts singuliers, réunis en collection et reliés par un terme général qui leur sert d'é-

tiquette. « Une idée particulière devient générale, écrit cet auteur, par le fait qu'elle est attachée à un terme général, c'est-à-dire à un terme qui, grâce à une habituelle association, se trouve être en relation avec beaucoup d'autres idées particulières, et les fait aisément revivre dans l'imagination [1]. » Hume admet donc des termes généraux sans idée générale, ce qui est contradictoire, car un terme concret ne peut devenir général qu'à la condition d'exprimer une idée qui le soit. Si donc l'universel n'existe pas dans les idées, il ne saurait être dans les mots, qui ne sont que l'expression des idées.

Taine soutient au fond la même théorie. Les termes universels ne sont, dit-il, que « des noms commodes, au moyen desquels nous mettons ensemble, dans un compartiment distinct, tous les faits d'une espèce distincte ; ces noms désignent un caractère commun aux faits qu'on loge sous la même étiquette », mais n'expriment rien de plus. — Et ailleurs : « *Une idée générale n'est qu'un nom* pourvu des deux caractères du signe. Premier caractère, la propriété d'être évoqué par la perception de tout individu de la même classe. Second caractère, la propriété d'évoquer en nous les images des individus de cette classe et de cette classe seulement [2]. »

L'illusion de l'idée.

Pour Taine et tous les positivistes contemporains, l'idée universelle n'est donc qu'une « illusion [3] » de la conscience. En sorte que le problème idéologique serait déplacé. Il ne faudrait plus chercher comment se forme l'idée, mais comment se forme l'illusion de l'idée.

C'est pour répondre à cette nouvelle question que Hume a imaginé sa théorie de « l'association habituelle ». Un terme singulier finirait par donner l'illu-

1. Hume, *A treatise of human nature*, B. 1, Part. I, Sect. VIII.
2. Taine, *De l'Intelligence*, t. I, p. 26 et suiv.
3. Taine, *De l'Intelligence*, t. I, p. 67 et suiv.

sion d'un terme général, par suite de l'habitude que nous contractons de le rapporter à tous les individus semblables d'une même collection. Taine remplace « l'association habituelle » par une « tendance » à accoler un signe verbal à toutes les perceptions semblables. En sorte que « ce que nous avons en nous, lorsque nous pensons, ce sont *des signes et rien que des signes* ». Et Ribot, à son tour, attribue cette illusion ou piperie des mots à un élément « inconscient » qu'il n'explique pas, mais qu'il suppose inséparable de l'image ou du mot conscient, et qu'il décore d'une brillante étiquette lorsqu'il l'appelle du « savoir potentiel emmagasiné [1] ».

Critique

Et pourtant, malgré ces audacieuses négations, l'idée universelle existe bien à côté des mots ou au delà des mots, dans ma conscience. J'y perçois clairement non seulement des idées singulières et collectives de plusieurs cercles, mais encore l'idée universelle de cercle ou de triangle parfait. Et nos adversaires sont bien forcés de convenir du fait, puisqu'ils le traitent d'illusoire. Mais est-il permis de traiter d'illusion les évidences les plus élémentaires de la conscience, parce qu'elles contredisent ouvertement un système préconçu ? Si le système se brise devant l'évidence des faits, tant pis pour lui. Ce n'est pas à l'évidence de plier, pour complaire au système favoir ; c'est au système à disparaître devant l'évidence contraire des faits.

Nous avons vu plus haut que l'évidence de la conscience avait un caractère intangible et sacré. Ce serait donc un suicide pour la philosophie d'en faire fi une seule fois, et de la traiter d'illusion, parce qu'elle gêne.

Du reste, l'illusion est loin d'être démontrée, comme il appert des essais si embarrassés de démonstration que nous venons d'énumérer. Quoi qu'en dise Hume, l'habi-

1. Ribot, *Revue philosophique*, novembre 1891, p. 386.

tude même invétérée de placer un mot, une étiquette, sur une collection d'objets, ne suffit pas à lui donner une apparence universelle et nécessaire. L'épithète de lourd, habituellement appliquée aux corps pondérables, ne m'empêche pas de concevoir des corps impondérables. Et ce qu'une habitude a déjà fait une autre habitude peut le défaire.

Nous en dirons autant de la « tendance » de Taine qui n'est qu'un autre nom de l'habitude. Ma « tendance » à appliquer un même mot *homme* à toute la collection des individus que j'ai rencontrés, ne supprime pas ma « tendance » à l'appliquer aussi à tous les hommes possibles. Et la première « tendance » n'explique pas la seconde. La perception d'un rapport singulier ou collectif ne peut donc me donner l'illusion d'un rapport universel. Quant au « savoir potentiel » de M. Ribot, on ne peut faire consister l'idée générale uniquement en potentiel. Comme le P. Peillaube lui a très bien répliqué : « Ordinairement nous savons ce que nous disons, et nos idées ne sont pas du potentiel, mais de l'actuel [1]. »

Enfin toutes ces explications, prises collectivement, n'expliquent rien. Car la relation que je fais d'un mot, celui de triangle, par exemple, à tous les triangles que j'ai vus ou que je puis voir, suppose l'idée de triangle bien loin de la remplacer. Et jamais je ne mettrai l'étiquette de triangle sur une collection de figures semblables, sans en avoir l'idée générale. Aussi cette étiquette, je l'applique non seulement à la collection que j'ai pu voir, mais à tous les triangles possibles.

Tant il est vrai que le terme général suppose conçue l'idée générale, bien loin de la remplacer, comme le signe suppose comprise la chose signifiée. Sans l'idée, le mot serait vide, *flatus vocis*, et inintelligible.

1. Peillaube, *Théorie des concepts*, p. 112.

*
* *

II L'Idéalisme platonicien.

Au nominalisme des sensualistes et des positivistes, s'oppose radicalement le réalisme absolu des idéalistes platoniciens et des ontologistes.

Platon enseigne que les universaux, en tant qu'universaux, tels que l'être en général, le vrai, le bien, le beau, les genres et les espèces, tels que l'humanité ou l'animalité en général, existent réellement en dehors de l'esprit qui les conçoit. Le monde des idées, le monde intelligible, *τόπος νοητός*, est une réalité supérieure à celle du monde corporel. Or, nos âmes ont contemplé déjà ces objets éternels et immuables, dans une existence antérieure à la vie présente, et depuis qu'elles ont été enfermées dans des corps mortels, en expiation de leurs fautes, elles se *ressouviennent* de ces idées, à la vue des objets créés de ce bas monde, parce que chacun de ces objets est une image ou une participation, à des degrés divers, de ces réalités éternelles.

On connaît ce beau passage du *Phédon,* où Platon a brillamment condensé cette thèse qui lui est familière : « Si quelqu'un vient me demander ce qui fait qu'une chose est belle... je réponds simplement, sans art, quasi-naïvement, ce que j'éprouve : rien ne la rend belle sinon la présence en elle du beau, ou sa participation au beau, de quelque manière que cette participation se fasse, — car je n'assure rien là-dessus ; — j'assure seulement que toutes les belles choses sont belles par la présence du beau même, *τῷ καλῷ τὰ καλὰ γιγνεται καλά...* De même, les choses grandes ne sont-elles pas grandes par la grandeur, et les petites par la petitesse ?... Ce qui fait qu'un et un font deux, c'est une participation de la dyade ; et ce qui fait qu'un est un, c'est une participation à la monade, à l'unité. Deux et un ne seraient pas s'ils ne participaient ainsi à la monade ou à la dyade, car leur

attribuer pour raison d'être une division ou une addition, c'est une argutie [1]. »

Part de vérité.

Ce beau dialogue, sous sa forme que Platon jugeait lui-même simple et naïve, contient une pensée très profonde et très solide. Il est certain que l'esprit humain ne fait pas la vérité, mais qu'il la découvre telle qu'elle est, c'est-à-dire nécessaire et universelle.

Il faut donc qu'elle existe telle, en dehors de notre esprit. Le savant a pour mission de juger de toutes les choses contingentes d'ici-bas, d'après des idées et des principes nécessaires et universels. Si ces idées et ces principes étaient inexistants, la science ne serait plus possible. Ainsi, pour reprendre l'exemple donné par Platon, le fait que un et un font deux, avant d'être un fait contingent, réalisé ici ou là, doit être une vérité nécessaire et éternelle, exprimable ou réalisable dans des faits contingents. Sans cette norme immuable, il se pourrait que un plus un fassent plus ou moins de deux, soit dans une autre planète, soit dans une autre contrée de notre globe, soit dans un autre moment, pour le même esprit. Et partant, il n'y aurait plus rien de certain en mathématique, ni dans aucune science.

Voilà la pensée maîtresse de Platon, qu'il opposait si vaillamment et si victorieusement à Protagoras, Héraclite et autres sceptiques relativistes de son époque, qui déjà soutenaient que l'esprit humain est la mesure des choses [2], alors qu'au contraire il doit se laisser mesurer et régler par ce qui est.

Critique.

Mais si la vérité existe en dehors de notre esprit, Platon ne dit pas où elle existe, ni comment les choses créées y peuvent participer ; il réserve même expressé-

1. Platon, *Phédon,* XLIX.

2. « L'homme est la mesure de toutes choses, et de celles qui existent et de celles qui n'existent pas. » *Ἄνθρωπον μέτρον πάντων καὶ τῶν ὄντων καὶ τῶν μὴ ὄντων.* (*Théét.,* 152-157.)

ment cette question, dans le passage que nous venons de citer. Dans d'autres textes, il est vrai, il a prêté à flanc à la critique d'Aristote et paru légitimer les énergiques protestations de toute l'Ecole péripatéticienne et thomiste.

Où existeraient les idées ?

En effet, si les objets représentés par les idées universelles et nécessaires existaient formellement en dehors de notre esprit, ce serait ou en eux-mêmes, ou dans les individus, ou bien en Dieu qui est l'être nécessaire et absolu. Examinons ces trois hypothèses réalistes.

Ni en elles-mêmes.

Nous ne pouvons soutenir que ces êtres de raison subsistent en eux-mêmes. La vérité, la bonté, la beauté, en dehors de l'esprit qui les conçoit, ou des individus qui y participent, sont des conceptions non seulement inintelligibles mais contradictoires, car ce seraient des modes d'être sans être. Il en serait de même pour les genres et les espèces : l'humanité, l'animalité, la corporéité... ne peuvent être conçues comme des êtres existants en eux-mêmes. Inutile d'insister.

Ni dans les individus

Du moins existent-ils dans les individus qui y participent ? C'est la seconde hypothèse. Sans doute, l'animalité existe dans chaque animal, l'humanité dans chaque homme, la rotondité dans chaque chose ronde, sinon il serait faux de dire que ce chien est un animal, que Pierre est un homme, que telle figure est un cercle. Mais, comme nous l'avons déjà vu en parlant de l'universel direct, on ne peut trouver dans les individus rien qui ne soit individuel, déterminé et singulier. L'universel, *comme tel, formellement,* ne s'y rencontre donc pas. Et cependant il est vrai de dire que l'individu participe à l'universel, l'animal à l'animalité, l'homme à l'humanité, mais comme la copie participe au modèle, comme la maison construite participe au plan de l'architecte, par un rapport de *similitude* et non pas d'*identité*. L'essence de Pierre et celle de Paul ne sont

pas identiques, mais seulement semblables l'une à l'autre ; à plus forte raison ne sont-elles pas identiques mais seulement semblables à l'essence de l'homme en général. Il y a donc participation idéale de l'individu avec l'universel, et non participation matérielle, participation par similitude et non par identité.

Nier cette distinction, conduirait logiquement au panthéisme réaliste, ou au mysticisme de Plotin et des Néo-Platoniciens. Ce panthéisme, en effet, consiste à dire que la diversité des êtres n'est qu'apparente, quoi qu'en disent l'expérience et la conscience de chacun. C'est l'être unique, absolu, universel, qui évolue réellement en genres, en espèces et en individus. Il se multiplie sans se diviser, et se transforme en diverses natures, sans cesser d'être un et identique : conception contradictoire que Platon a toujours combattue.

Ni en Dieu formellement.

Reste la troisième hypothèse : l'universel existerait en Dieu. Certes, les idées divines sont les causes exemplaires de tout ce qui a été créé, et partant elles ont une existence absolue, antérieure et supérieure au monde. C'est là que nous trouvons cette *norme stable,* soustraite à la mobilité des contingences, qui préoccupait si vivement Platon, puisque sans ce fondement l'édifice de la science serait impossible. C'est là que nous trouvons la *mesure* dernière qui, en mesurant les êtres créés, mesure aussi notre esprit. C'est là que nous trouvons la *raison* dernière de tout ce qui est vrai, bien ou beau, car il est la Vérité, la Bonté, la Beauté même [1].

Toutefois il y a ici deux erreurs à éviter avec soin. La première serait d'imaginer en Dieu des genres et des

1. Platon lui-même a-t-il vu clairement cette relation des Idées avec l'être divin ? Ce n'est pas évident. Cependant, comme les idées platoniciennes ne sont pas isolées, mais parfaitement hiérarchisées et subordonnées à l'idée maîtresse du Bien, qui n'est autre que Dieu même, il est permis de le supposer.

espèces, des modes indéterminés et universels, alors qu'il est l'être parfaitement déterminé et singulier. L'universel n'existe pas *formellement* en Dieu, pas plus que dans la nature ou ailleurs ; et les universaux considérés dans l'intellect divin, sont les idées d'après lesquelles il a tout créé. La vue de Dieu ne serait donc jamais la vue de l'être universel.

La vision en Dieu

La seconde erreur serait de supposer que ces idées divines sont immédiatement visibles et saisies par notre intellect, suivant la célèbre hypothèse de la vision en Dieu. Mais cette vision n'existe pas, comme en témoigne l'observation de nos consciences ; et elle ne peut exister, car, de l'aveu de tous, l'essence divine est invisible. Or qui verrait les idées de Dieu verrait son essence ; l'essence et les attributs de Dieu étant identiques. En outre, les idées divines ou plutôt l'idée unique de Dieu est trop synthétique et trop haute pour la nature de l'esprit humain, qui ne peut saisir la vérité totale que par fragments infinitésimaux et par reflets indirects. Inutile à Dieu de nous la découvrir cette divine idée, car nous n'y comprendrions rien ; la pleine lumière nous éblouirait ou nous frapperait de cécité, car, suivant la sage remarque d'Aristote [1], notre vue, plus semblable à celle du hibou qu'à celle de l'aigle, nous empêche de fixer le soleil. Et il en sera ainsi, ajoute S. Thomas, tant que le regard de l'esprit humain sera appesanti par le poids d'un corps corruptible ; ce n'est qu'après la délivrance qu'il pourra se plonger directement, avec l'aide de la grâce surnaturelle, dans ce foyer de la vérité première, d'où rayonne spontanément toute connaissance [2].

Même en admettant comme possible cette vision de Dieu en cette vie, cette hypothèse serait encore nette-

1. Aristote, *Métaph.,* l. II, c. 36.
2. Cf. S. Thomas, *De Veritate,* IX, 18, a. 1.

ment contredite par l'expérience. Si nous pouvions voir tout en Dieu, il serait bien inutile de recourir à des observations multiples de la nature, comme nous le faisons, pour connaître la vérité. Il nous suffirait de nous livrer à la contemplation intérieure de la lumière divine pour tout découvrir, tout comprendre, et édifier toutes les sciences.

La vérité vient de Dieu.

Le réalisme outré des ontologistes ou des Platoniciens est donc faux. L'universel n'existe comme tel, formellement, ni en lui-même, ni dans les individus, ni en Dieu ; mais il vient de Dieu, source première de toute vérité, et il se révèle à nous à travers la transparence des êtres de la nature, qui en sont autant d'expressions fidèles et variées, les mieux appropriées à notre humaine nature. En ce bas monde, nous ne voyons la Vérité que dans le miroir de la création, par le reflet plus ou moins voilé des créatures, « per speculum et in ænigmate » comme dit S. Paul [1]. Il nous suffit de savoir que cette lumière vient de Dieu ; or c'est ce reflet lui-même qui nous révèle l'existence du foyer invisible de toute vérité, et qui nous élève jusqu'à Lui.

Telle est la lumineuse théorie que résume admirablement S. Thomas, lorsqu'il nous dit que notre science est une empreinte dans nos esprits des choses créées, comme les choses créées sont elles-mêmes une empreinte visible de la science invisible de Dieu : « Sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formæ (rerum) non sunt nisi quædam sigillatio divinæ scientiæ in rebus. [2] » L'objectivité de la science humaine ne pouvait être plus solidement assise, ni plus lumineusement expliquée.

*
* *

1. 1 Cor., 13, 12.
2. S. Thomas, QQ, disp. *de Scientia Dei,* art. 1.

III
L'innéisme cartésien.

L'idéalisme platonicien a suggéré un nouveau système sur l'origine des idées, aux philosophes qui ne se déclaraient pas satisfaits par la vision de l'être universel ou la réminiscence de cette vision, encore moins par le sensualisme. Il leur suffisait, après avoir supprimé l'hypothèse de la vision dans une vie antérieure, et celle de la réminiscence dans la vie présente, — hypothèses par trop invraisemblables, — de conserver l'innéisme ou de supposer que chaque âme naissait avec des idées toutes faites, imprimées en elle par la sage prévoyance de son Créateur. Toute l'école cartésienne, amie de la simplification, partagea cette manière de voir, qui simplifiait singulièrement un problème d'une complexité décourageante. Si toutes nos idées étaient en nous toutes faites, dès le berceau, certes le problème idéologique serait vite résolu, ou plutôt il ne se poserait même pas.

Mais, en y regardant de plus près, que de difficultés surgissent pour concilier l'hypothèse avec les données de l'observation ! D'abord est-il vraisemblable que toutes les idées soient innées, et que les idées empiriques, qui paraissent si clairement relever de l'expérience sensible et provenir de l'observation, telles que les idées de minéraux, de végétaux, d'animaux, etc., ne puissent réellement pas être acquises par la plus élémentaire contemplation des choses créées, et qu'il faille les supposer venues toutes faites des mains de Dieu ou de la nature ? Cette impuissance native à rien concevoir par elle-même ne rabaisserait-elle pas outre mesure l'intelligence de l'homme ?

Idées innées et idées adventices.

Aussi Descartes s'est-il empressé de distinguer les idées en idées innées et idées adventices ; les premières sont les idées *pures* qu'il serait impossible d'acquérir ; les autres sont les idées *mixtes* ou expérimentales, acquises par la réflexion de l'esprit sur les données des sens. Mais aussitôt après avoir admis cette double

origine de nos idées, on dirait qu'il hésite et s'embarrasse, comme s'il pressentait qu'une brèche dangereuse était ainsi faite à la théorie de l'innéité, et qu'il deviendrait impossible de tracer une ligne de démarcation entre les idées innées et celles qui ne le sont pas. Voici, en effet, ce qu'il avoue dans ses *Méditations* : « Je puis penser, dit-il, ou bien même que toutes les idées sont adventices ou que toutes sont faites ; je n'ai pas encore de vue plus claire sur leur véritable origine. »

Mais les disciples de Descartes ont dû prendre un parti, et ils ont maintenu généralement une distinction essentielle entre les idées pures et les idées mixtes. Leibnitz et Wolf enseignèrent que l'âme, dans sa nature, portait en germe tout le monde intelligible, comme une idée abrégée ou un *schème* de la vérité métaphysique, et cette idée, d'abord implicite et confuse, s'expliquait et s'illuminait peu à peu, au contact de l'expérience. « Les propositions d'arithmétique et de géométrie, écrivait Leibnitz, sont toutes des vérités innées dans notre âme. Leur connaissance actuelle ne l'est pas, mais bien ce qu'on peut appeler la connaissance virtuelle [1]. »

A son tour, Rosmini se contentera de l'innéité d'une seule idée, l'idée d'*être possible,* qui se développerait ensuite, peu à peu, en tous les genres et toutes les espèces possibles.

Critique. L'innéisme est 1° sans preuves.

Mais cette hypothèse de l'innéité prête le flanc aux plus graves critiques.

D'abord elle est gratuite et sans fondement. Elle allègue pour toute preuve l'impossibilité d'expliquer autrement l'origine de nos idées nécessaires et universelles, et notamment l'idée d'infini. Mais nous avons déjà montré la faiblesse de cet argument. L'impossibilité de tirer l'universel du particulier, le nécessaire du contingent,

1. Leibnitz, *Essais sur l'entendement humain,* l. I, ch. 1, 2, 4.

n'est qu'un sophisme déjà démasqué. Certes nous ne les tirons pas l'un de l'autre comme on tire une pièce de monnaie de la bourse qui la contient. Mais nous nous élevons, par la puissance de l'abstraction et de la généralisation, de la vue de la copie à la connaissance du modèle, de la vue de l'individu à la conception du type qu'il exprime en le concrétisant. Or cela, loin d'être impossible, est aisé à comprendre. Ce que l'on ne saurait comprendre, au contraire, c'est qu'un être intelligent en voyant la copie ne puisse concevoir le modèle, en voyant l'individu ne puisse en concevoir le type idéal qu'il exprime. Un tel être, s'il existait, ne serait plus intelligent.

Quant à l'idée d'infini, elle n'est plus une idée universelle et indéterminée, mais une idée très déterminée et particulière. Ce problème est bien distinct du précédent. Aussi cette idée d'infini, serait-elle innée, on n'en pourrait nullement conclure à l'innéité des universaux. Du reste, elle n'est pas plus innée que les autres, mais elle s'obtient, comme nous l'avons expliqué ailleurs [1] par un procédé assez différent.

Après avoir abstrait l'idée d'être, — au lieu de généraliser l'idée obtenue, — nous la concrétisons par la *négation* de toute limite existante et possible. Aussi l'idée d'abord acquise est-elle purement négative. Même après avoir essayé, — par voie de *synthèse* et d'*éminence,* — de remplir son contenu par toutes les perfections possibles, — celles que nous connaissons par le reflet des créatures, et aussi toutes celles que nous ignorons, — cette idée d'infini demeure encore *pour nous* très négative, et le peu de contenu positif qu'elle contient est-il lui-même purement analogique, et partant encore indirect et imparfait. Si Dieu avait voulu lui-même imprimer une image de l'infini dans notre âme, il lui eût

1. V. notre *Cours de Philosophie,* I, p. 308 et suiv.

été facile de la rendre plus parfaite et plus ressemblante. Mais il a sans doute voulu l'ajourner à une vie meilleure.

Il est 2° contraire à l'observation.

Non seulement l'hypothèse innéiste est sans preuve sérieuse, mais elle est contraire aux faits observés, soit dans la conscience, soit dans la nature.

Dans la conscience, impossible de découvrir des idées innées et toutes faites. Au contraire, nous constatons que notre ignorance est totale au début, — « tabula rasa », — et que notre progrès dans les connaissances intellectuelles ne se fait que lentement, laborieusement, dans la mesure où la connaissance expérimentale est elle-même plus précise et plus complète. Ce qui prouve que la présence des objets sensibles n'est pas seulement une *occasion* du réveil automatique de nos idées, mais une vérilable *cause matérielle,* que l'abstraction élabore et transfigure, en même temps qu'une *cause exemplaire,* sur laquelle nous formons et réformons sans cesse nos idées, pour les rendre plus rigoureusement exactes. Voilà pourquoi ceux qui sont privés d'un sens n'ont pas les idées correspondantes à ce sens ; ainsi les aveugles sont privés de l'idée des couleurs, alors même qu'on essayerait de les en instruire par des images analogiques tirées des autres sens. Voilà aussi pourquoi ceux qui n'ont que des sens obtus, et surtout un sens du toucher peu délicat et grossier, demeurent ou idiots ou d'une intelligence plus ou moins grossière. Cette remarque a déjà été signalée par Aristote et les observateurs les plus récents lui font écho :

« L'intelligence dépend sans doute, dit l'un d'eux, du travail mental, de la réflexion, etc. Mais les opérations intellectuelles les plus complexes se réduisent toutes au jugement, à la perception des ressemblances et des différences. Or les nerfs affinés recueillent sur chaque objet des données et plus nombreuses et plus précises, fournissent au jugement une matière d'autant plus ri-

che qu'ils sont plus aiguisés. Si à cette finesse d'intuition se joint un pouvoir d'attention considérable, les images innombrables vibrant sur ce riche clavier sensoriel deviendront d'autant plus vives et intenses, les rapports de ressemblances et de différences d'autant plus nets, les jugements plus précis et plus nombreux. Si l'on pouvait mesurer la finesse nerveuse d'un sujet multipliée par son pouvoir d'attention, on serait beaucoup plus près de la détermination de son intelligence que par toute autre voie [1]. »

Ce parallèle des sens et de l'intelligence, du corps et de l'esprit, sans être absolument rigoureux, montre bien qu'il y a dans leur progrès mutuel un véritable lien de dépendance causale, que l'innéisme n'explique point.

3e Il est illogique.

Notre troisième critique va montrer que l'hypothèse innéiste est illogique, et même doublement illogique.

Admettre que les idées pures ont besoin d'être innées, et que les idées mixtes n'en ont pas besoin, est une première contradiction. Les idées mixtes, de minéral, de végétal, d'animal, par exemple, ont un caractère universel, nécessaire et éternel, tout aussi bien que les idées métaphysiques de cause et de substance. Que s'il est impossible de tirer l'universel du singulier, et le nécessaire du contingent, par abstraction et généralisation, cela est aussi impossible pour les idées mixtes que pour les autres, et toute exception est une brèche qui renverse la théorie.

En outre, lorsque nous faisons l'application de nos idées, prétendues innées, à des objets réels, ou nous les leur appliquons par un jugement aveugle, et notre jugement étant conjectural, la certitude objective est à jamais ruinée ; — ou bien c'est par un jugement clair-

1. Van Biervliet, *Causeries psychologiques*, 2e série.

voyant ; nous ne jugeons qu'après avoir aperçu dans les choses l'expression ou le type des idées que nous leur appliquons. Mais si nous sommes capables d'apercevoir dans les choses l'expression ou le type de nos idées, la nécessité de posséder à l'avance les idées correspondantes n'existe plus. Si nous pouvons *retrouver* et *reconnaître* dans les objets créés les types de nos idées, nous pouvons tout aussi bien les y *trouver* et *connaître* pour la première fois, et la possession préalable d'idées innées ne se justifie plus. L'innéisme se contredit donc lui-même en accordant à l'esprit un pouvoir qu'il lui contestait.

*
* *

Innéisme de la faculté.

Les innéistes ont-ils compris combien ce système est illogique et peu satisfaisant ? Il est permis de le conjecturer, en les voyant en foule, — à la suite de Descartes, qui a donné le premier le signal de la retraite [1], — abandonner l'innéité des idées pour ne conserver que l'innéité de la faculté intellectuelle.

Mais dans ce cas, le système innéiste ne résout plus la difficulté en question sur l'origine des idées ; au contraire il l'esquive, cela est évident, car il reste toujours à nous expliquer comment cette faculté innée se met en exercice pour produire nos idées.

Cependant, en regardant de plus près les textes de Descartes, surtout ses Lettres et ses Réponses à diverses objections, on sent poindre, à travers bien des hésitations, une pensée toute nouvelle. Pour produire ses idées, la faculté innée se suffit à elle-même : elle les tire de son propre fond, comme le chêne en acte se tire du gland où il était en puissance. Ecoutons, par exemple, ce qu'il dit dans ses « remarques sur un certain placard

1. Descartes, Lettre XXX, *Lettres,* t. I, n° 477.

Descartes précurseur de Kant.

imprimé dans les Pays-Bas en 1647 ». — « Je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser... Rien ne peut venir des objets extérieurs jusqu'à notre âme par l'entremise des sens que quelques mouvements corporels... Nos idées ne viennent point d'ailleurs que de la faculté que nous avons de penser, et par conséquent sont naturellement en elles, c'est-à-dire sont toujours en nous en puissance ; car être naturellement dans une faculté ne veut pas dire y être en acte, mais en puissance seulement, vu que le nom même de faculté ne veut dire autre chose que puissance [1]. »

En lisant cette page, le lecteur a déjà pressenti l'aurore de la pensée kantiste. La raison pure de Kant se suffit, elle aussi, à faire passer de la puissance à l'acte les formes *a priori* qu'elle doit appliquer aux objets, sans les leur avoir empruntées. Impossible désormais de contrôler la conformité des idées avec leurs objets, des lois de l'esprit et des lois de la nature. Il faut être croyant aveugle, ou sceptique. Descartes est bien le précurseur de Kant.

Conceptualisme de Kant.

Kant, en effet, ne fera que développer logiquement, et pousser jusqu'à l'absurde l'innéisme de Descartes. De même qu'on a pu tirer, par voie de conséquence, le nominalisme du sensualisme, ou le réalisme de l'idéalisme platonicien, ainsi, Kant tirera de l'innéisme un conceptualisme pur non moins excessif que le réalisme et le nominalisme. Qu'est-ce, en effet, que l'universel dans l'hypothèse innéiste de Kant, sinon un pur concept, un produit de l'esprit, qui existe réellement dans l'esprit qui le conçoit, et qui n'a aucune existence réelle en dehors de l'esprit humain ? Les notions générales

1. Cité par Mgr Mercier, *Psychologie,* t. II, p. 66.

sont donc des conceptions de l'esprit, de pures idées et rien de plus. Et comme l'idée est aussi un verbe, une parole intérieure, un mot que l'esprit se dit à lui-même, lorsqu'il conçoit une idée, on pourrait appeler ce conceptualisme un nominalisme mental, qui serait sujet aux mêmes critiques déjà faites plus haut au nominalisme pur.

Très voisin du nominalisme.

De même que les mots sont l'expression de nos concepts, le concept à son tour ou verbe intérieur doit être l'expression ou le signe de quelque chose. Impossible que le signe, en tant que signe, puisse rien contenir qui ne soit de quelque manière dans la chose signifiée. Que si l'universel n'existe pas hors de la pensée, au moins de quelque manière, impossible qu'il soit dans le signe mental, et le concept soi-disant universel devient vide de tout contenu. En d'autres termes, de même qu'en supprimant la chose signifiée, vous videz et supprimez le signe qui perd sa signification ; ainsi en supprimant l'universel, vous videz et supprimez la notion universelle : elle devient vide de sens, et vous avez supprimé par là toute idée.

Vous supprimez en outre tout jugement. Car une fois admis que l'universel n'est plus rien en dehors de votre esprit, vous ne pouvez plus l'attribuer aux choses, et dire par exemple : ce chien est un animal, si l'animalité n'est rien en dehors de votre esprit, si elle n'est qu'une loi de l'esprit.

Le conceptualisme est donc faux comme le nominalisme, puisqu'il rend comme lui impossible toute idée et tout jugement, c'est-à-dire l'exercice même de la pensée. Et partant l'innéisme subjectiviste d'où il découle est pareillement faux.

*
* *

IV

Traditionalisme.

Les trois systèmes que nous venons d'analyser : le sen-

sualisme, l'idéalisme et l'innéisme, étant insuffisants pour expliquer la formation de nos idées, il en a surgi un quatrième, le *traditionalisme,* qui est moins un système complet qu'une théorie auxiliaire, facilement adaptable à l'un des trois premiers. Aussi serons-nous bref dans son exposition et sa réfutation ; d'autant que nous devons retrouver cette erreur et la combattre plus tard sur son véritable terrain, celui du fidéisme.

Les traditionalistes ont cherché l'origine de nos idées dans l'enseignement traditionnel de la société qui nous a appris le langage, instrument indispensable, d'après eux, à la formation de la pensée.

Opinion rigoureuse.

1. De Bonald a surtout insisté sur cette nécessité du langage pour produire la pensée. Nécessité pour lui universelle, s'étendant à *toutes* nos idées sans exception, surtout aux idées universelles et abstraites, dont nous recherchons ici l'origine. « L'homme, a-t-il écrit, a besoin de signes ou de mots pour penser comme pour parler ; c'est-à-dire l'homme *pense sa parole avant de parler sa pensée...* Il en résulte que l'homme n'a pu inventer les signes, puisqu'il ne peut inventer sans penser, ni penser sans signes.... Il faut donc recourir à un autre être que l'homme, pour expliquer, non la faculté d'articuler, dont les animaux mêmes ne sont pas totalement privés, mais l'art de parler sa pensée, particulier à l'homme seul et commun à tous les hommes... Le Créateur a communiqué à l'homme les éléments du langage, laissant à la société le soin de les développer, ou, ce qui revient au même, le Créateur a fait l'homme parlant [1]. »

Mitigée.

2. Un traditionalisme si rigoureux fut bientôt mitigé par des disciples, tels que Bonetty [2], qui restreignirent cette nécessité de la tradition à l'acquisition des vérités

1. De Bonald, *Législation primitive,* t. I, ch. II, p. 28.
2. *Annales de phil. chrét.,* tome VII.

morales et religieuses. Et le P. Ventura, ainsi que l'école de Louvain [1], finirent par n'admettre cette nécessité que pour l'acquisition d'idées parfaitement *claires* sur les principales vérités morales et religieuses, telles que la spiritualité de l'âme ou l'existence de Dieu. Après avoir connu par la tradition l'existence de ces dogmes, la raison se suffirait pour les démontrer et les expliquer.

Critique du traditionalisme.

Le traditionalisme, quelles que soient ses nuances et ses variétés, repose donc sur cette donnée que le langage conventionnel, et partant la tradition sociale, sont indispensables à la formation de nos idées, tout au moins de nos idées abstraites et universelles. Or il est aisé de démontrer que cette donnée est fausse. Elle exagère, jusqu'à la fausser, une vérité indiscutable admise par tous les philosophes, l'utilité des mots conventionnels et du langage, sans lesquels « l'homme penserait mal et malaisément, mais il penserait » [2].

Par l'expérience.

L'expérience la plus vulgaire montre, en effet, qu'il peut y avoir, et que nous avons souvent, une idée très nette sans le mot correspondant, comme nous avons parfois le mot sans l'idée. L'idée n'est donc pas inséparable, du langage au point que le soutiennent les traditionalistes. Bien plus, tous les instituteurs actuels des sourds-muets sont unanimes à constater qu'à leur entrée dans les maisons spéciales d'éducation les sourds-muets, s'ils sont en âge convenable, et sans aucune infirmité mentale, sont bien loin d'être dépourvus d'idées abstraites et de connaissances générales. Quelques-uns même font déjà preuve d'une précocité qui étonne leurs interrogateurs. Et cependant ils sont totalement dépourvus du merveilleux instrument du langage conventionnel de la société où ils ont vécu.

Par la psychologie.

La psychologie à son tour nous livre le secret de ces

1. Ubaghs, *Logicæ seu Philosophiæ elementa*, Louvain, 1860.
2. Rabier, *Psychol.*, nos 621-622.

faits qui étonnent au premier abord, mais que le fonctionnement normal de la pensée explique aisément. Certes, l'image mentale est indispensable pour l'acquisition de l'idée, aussi l'aveugle n'aura jamais l'idée de couleur, ni le sourd l'idée de son. Nous avons assez longuement insisté sur cette vérité fondamentale, base de toute l'idéologie, pour nous croire dispensé d'y revenir ici. Or l'image est un signe mental, substitut de l'objet qu'elle représente, et concourt comme cause matérielle à la production de l'idée ou du verbe mental, qui est lui-même un second signe, substitut du type abstrait découvert dans l'image par l'intelligence. Ces deux signes suffisent donc à la naissance de l'idée, puisque l'intervention de la parole n'est pas encore apparue, étant bien postérieure à l'acquisition de l'idée.

Rôle du langage.

Nous sommes bien loin toutefois de nier son rôle auxiliaire si précieux quoique secondaire, et si souvent décrit par tous les philosophes. Non seulement la parole est utile à ceux qui écoutent, qui s'instruisent ainsi à peu de frais, et peuvent se grouper en sociétés grâce à ce lien social ; — mais elle est encore utile à celui qui parle. La parole extérieure complète, en effet, l'image intérieure, lui donne plus de corps et d'éclat, et soutient mieux l'attention de l'esprit. En s'extériorisant et en s'incarnant, pour ainsi dire, dans des mots et des phrases, la pensée de l'orateur ou de l'écrivain devient plus claire et plus distincte. C'est un fait d'expérience qu'il faut avoir écrit sa pensée pour la mieux comprendre. Cet effort pour l'exprimer dans une langue à la fois analytique et synthétique, achève de lui donner sa clarté et sa précision dernière. Bien plus, avec un peu d'habitude de l'idiome employé, la parole finira par remplacer à peu près complètement l'image, et comme il est plus expéditif de parler que d'imaginer ou de peindre, elle donnera des ailes à la pensée.

Enfin, — et c'est ici seulement que nous nous rapprocherons des traditionalistes, — chaque fois que l'image sensible qui doit soutenir la pensée serait trop compliquée, trop obscure ou même totalement impossible à imaginer, il faut nécessairement la remplacer par un signe conventionnel du langage parlé ou écrit, et ce signe, ce mot, devient le substitut mental, très abrégé et très commode, d'une image trop incommode ou impossible. Dans l'exemple déjà cité du polygone à dix mille côtés, il serait impossible de fusionner mentalement en une seule image les dix mille images partielles qui la devraient composer. Le mot de myriagone sera un substitut très commode pour rappeler l'union des deux idées, celles des côtés polygonaux et du nombre dix mille.

En algèbre, les combinaisons les plus longues et les plus compliquées de notions quantitatives, seront traduites en formules plus commodes ; les formules seront elles-mêmes abrégées, et réduites à leur plus simple expression, à quelques lettres, parfois à une seule lettre, *x* ou *y*, et l'algébriste raisonnera sur ces signes conventionnels, qui tiennent lieu d'images et même d'idées, aussi sûrement que sur les idées qu'elles représentent, avec une rapidité et une clarté mille fois plus grandes. Sans l'appareil si merveilleux des signes algébriques, jamais l'algèbre n'aurait pu se constituer, et nous en dirons autant des sciences mathématiques, et même en grande partie des sciences physiques et de la chimie. Dans les sciences.

En métaphysique, cette nécessité des mots et d'une terminologie spéciale est pareillement évidente pour ceux qui s'y appliquent. A un certain degré d'abstraction, les images s'effacent et se brouillent, si on ne se hâte de leur substituer des mots qui étiquettent et précisent chaque notion et chaque aspect varié de la même notion. Que de périphrases longues et embarrassantes il nous faudrait employer pour exprimer des notions En philosophie.

très abstraites ou très complexes, si nous n'avions de simples mots consacrés par l'usage : subjectif, objectif, matériellement, formellement, être logique, être de raison, etc... Mais il est clair que puisque le signe suppose déjà acquise la connaissance de la chose signifiée, bien loin de la produire, de même le vocabulaire métaphysique suppose déjà acquises les notions qu'elles sous-entendent, bien loin de les faire comprendre. Aussi les profanes qui n'ont pas été initiés ou qui n'ont pas encore saisi les notions correspondantes à ces termes scientifiques, sont-ils surpris, déconcertés, et n'ayant pas conscience des notions qu'ils ignorent, sont-ils portés à croire que les mots qui les étonnent sont vides de sens, et que cette science se paie de mots.

Tel l'écolier, disait finement le P. Gratry, qui incline la tête avec respect devant les *x* et les *y* de l'algèbre, et qui hausse les épaules devant un *Barbara* ou un *Baroco* de la Logique. Cela vient d'un préjugé vraiment très écolier. Chaque science est impossible sans une terminologie spéciale, pour exprimer les notions spéciales qui la distinguent. Il faut en prendre son parti. Et s'il y a parfois abus de la part de sophistes ou de charlatans, l'abus n'empêche pas que l'usage soit légitime et même nécessaire à la véritable science.

Résumé. Résumons-nous en disant que l'instrument du langage, si utile soit-il, n'est nullement nécessaire à la formation des idées abstraites et universelles, quoiqu'il soit indispensable, — nous le reconnaissons, — à la formation des notions complexes les plus abstraites ou les plus compliquées, et partant à l'édification totale de la science. Telle est la part de vérité contenue dans l'idéologie des traditionalistes. Mais elle s'allie très bien avec la théorie péripatéticienne, qui la revendique comme faisant partie intégrante de son domaine.

IV

Les critères (*suite*).

3° Le jugement.

La raison intuitive, l'intellect, après avoir saisi isolément des idées, des notions, les compare entre elles et perçoit leurs rapports, qu'elle exprime dans le jugement. Après avoir vérifié le critère de l'idée, il faut donc vérifier celui du jugement. Après avoir montré que l'erreur ne peut se trouver dans l'idée abstraite, puisque l'abstraction ne fausse pas ce qui est, « l'abstraction n'étant pas un mensonge », cherchons maintenant si l'erreur se trouve dans le jugement. I Théorie du jugement.

Il ne s'agira pas ici des jugements synthétiques et d'ordre purement empirique, mais des jugements analytiques et d'ordre idéal et nécessaire. En voici la raison. Jugements synthétiques.

Le jugement synthétique, comme le lecteur le sait, est celui qui ajoute, *συν τίθημι*, un attribut à un sujet qui ne le contient pas nécessairement, ni dans son essence, ni dans ses relations essentielles. Ainsi lorsque je dis que Pierre est sage, je fais un jugement synthétique, parce que la sagesse n'est pas nécessairement contenue dans l'essence du sujet Pierre. L'expérience seule peut contrôler la vérité ou l'erreur de tels jugements, qui ne s'imposent pas *a priori* à notre esprit. Ils relèvent donc du critère de l'expérience et des sens.

Le jugement analytique, au contraire, s'impose nécessairement à notre esprit, et avant toute vérification expérimentale, dès que les deux termes ont été comparés et reconnus unis par un lien nécessaire. Tel est le jugement : le tout est plus grand que sa partie. On Jugements analytiques.

l'appelle analytique, parce qu'il suffit d'une analyse, *ἀνάλυσις*, du sujet, de l'attribut ou de leurs rapports, pour découvrir, dans la notion du sujet, la notion de l'attribut, ou tout au moins une relation nécessaire qui les unit. Dans le premier cas, si la définition de l'attribut est contenue dans celle du sujet, il y a entre eux identité totale ou partielle ; ainsi lorsque je dis : l'homme est un animal raisonnable ; l'être parfait est éternel. Dans le second cas, l'analyse découvre dans le sujet comparé à l'attribut une relation nécessaire. Ainsi, par la comparaison de la grandeur du tout et de la grandeur de sa partie, je découvre un rapport nécessaire d'inégalité de grandeur, impossible à découvrir par l'analyse des notions séparées, mais qui saute aux yeux dès que j'analyse leurs rapports nécessaires, et qu'il m'est impossible de nier sans contradiction. Aussi la définition complète du jugement analytique pourrait-elle se formuler ainsi : *celui dont l'attribut est contenu dans l'essence du sujet ou de ses relations essentielles, de telle sorte qu'on ne peut nier l'attribut du sujet sans contradiction* [1].

Leur valeur absolue.

Or, comme un tel jugement est le seul, d'après nous, qui s'impose universellement et nécessairement à notre esprit, il importe d'examiner si cette nécessité est une illusion de la nature ; ou si nous possédons en elle un critère ou instrument très sûr de certitude.

Si l'intelligence était vouée à une erreur nécessaire et fatale dans de tels jugements, la faute proviendrait ou de l'objet qui ne se montrerait pas tel qu'il est, ou bien de l'esprit, par suite d'un défaut de jugement. Or aucune de ces deux hypothèses ne se réalise ici.

Impossible que ce qui est se montre autrement qu'il est : ce serait contradictoire. Donc, si un rapport d'i-

1. Cf. S. Thomas, *in I Analyt.,* lec. 10, et lec. 35.

dentité ou de non-identité se montre entre deux idées, avec une évidence parfaite, ce rapport existe vraiment entre ces idées, car ce qui n'est pas ne peut pas se montrer. La cause d'une erreur ne saurait donc venir de l'objet.

Viendrait-elle de l'esprit ? pas davantage. Si l'esprit est naturellement obtus ou aveugle, ou bien accidentellement empêché de voir, il ne verra sans doute pas le rapport existant entre deux termes. Mais si l'esprit est clairvoyant, et à l'état normal, il verra ce qui est, ce qui se montre avec évidence, et ne pourra voir ce qui n'est pas. C'est la remarque si profonde de Bossuet : « on peut bien ne pas voir ce qui est, mais l'on ne peut jamais voir ce qui n'est pas ». Dans le premier cas, l'intuition fait défaut, mais il n'y a pas d'intuition fausse ; dans le second, elle est claire et certaine. Dans les cas intermédiaires, où la perception serait obscure ou douteuse, le doute serait encore certain ; et l'intelligence, se tenant sur ses gardes, ne serait pas fatalement induite en erreur.

Les jugements analytiques, d'une nécessité absolument évidente, sont donc absolument certains, et nous avons là un instrument ou critère de vérité parfaitement sûr.

Leur ulilité.

Ajoutons que cet instrument est d'une importance fondamentale dans la constitution de la science. Toutes les sciences reposent, en effet, sur les jugements nécessaires et universels les plus élémentaires, qu'on appelle des principes premiers, parce qu'ils sont les fondements de toute connaissance humaine, tels sont les principes d'identité, de contradiction, de causalité, etc. Une fois cette base assurée, c'est encore le jugement analytique qui est l'agent principal dans la construction de l'édifice scientifique. Tout d'abord, il s'applique à l'analyse des notions synthétiques, qu'il ouvre et subdivise en leurs

éléments essentiels, pour en mieux saisir le contenu. C'est cette décomposition que l'on réclame quand on demande à connaître la nature ou la définition d'un objet : l'homme est un animal raisonnable.

Il semble, au premier abord, que ce premier rôle du jugement analytique ne soit guère fructueux, puisque, l'attribut étant contenu déjà dans le sujet, on n'apprend rien de nouveau. Mais ce n'est là qu'une critique superficielle. Si l'esprit n'avance pas à la conquête d'objets nouveaux, s'il s'arrête au contraire au même objet, c'est pour le creuser sur place, approfondir sa connaissance d'abord globale et superficielle, en étudiant tous les éléments qui constituent sa notion, et aussi tous les rapports qui les relient entre eux et les unifient dans la même notion.

Instrument de découvertes.

Or il peut y avoir là de véritables découvertes et pas seulement, comme on le dit si souvent, clarté nouvelle, dans la transformation d'une connaissance implicite en connaissance explicite.

Mais la découverte ou l'addition du nouveau apparaît surtout dans le second rôle du jugement analytique, qui s'applique à une notion considérée dans ses rapports nécessaires avec une autre notion. Toutes les réalités de l'univers, et toutes les notions abstraites qui les expriment, sont en effet mutuellement reliées dans une unité parfaite. Elles forment par leur ensemble comme une mélodie, un concert harmonieux, dont l'audition de chaque note isolée ne nous donnerait jamais l'idée. Jamais l'analyse des notions isolées ne nous ferait découvrir ces rapports intimes et nécessaires avec les autres, que la comparaison seule fait ressortir à nos yeux. Jamais, par exemple, l'analyse d'un tout quelconque, si je le considère isolément, et sans ses rapports nécessaires avec ses parties, ne me découvrira le rapport d'inégalité évidente qui existe entre eux.

Le jugement analytique d'une évidente et universelle

nécessité est donc un critère non seulement très sur, mais très instructif, soit pour approfondir nos connaissances, soit pour en acquérir de nouvelles. Son rôle est capital dans l'édification des sciences dont plusieurs, telles que l'arithmétique et l'algèbre, sont entièrement déduites d'axiomes analytiques.

Aussi a-t-il été le point de mire le plus visé par les sceptiques de toutes les écoles, dont il est indispensable d'étudier les critiques. Mais avant d'examiner les théories des Kantistes et des Positivistes sur le jugement, il ne sera pas inutile de dire un mot de celle de Descartes qui leur a préparé les voies.

*
* *

II
Théorie cartésienne du jugement

Descartes et Malebranche, contrairement aux traditions de l'Ecole, soutinrent que le jugement n'est pas un acte de l'intellect, mais de la volonté. Or cette thèse cartésienne repose sur une analyse psychologique bien incomplète.

Juger c'est reconnaître la vérité d'un rapport entre deux termes comparés entre eux. Or la vérité est l'objet de l'intelligence, tandis que le bien est le seul objet de la volonté. C'est donc l'intellect seul qui peut juger.

Au contraire, nous dit-on, la volonté a le pouvoir de commander à l'intellect de donner ou de refuser son assentiment ; c'est donc à elle en dernier ressort qu'appartient le jugement.

Cette objection est pleine d'équivoques. D'abord il est clair que la volonté n'a pas un tel pouvoir dans les jugements immédiats et nécessaires dont il s'agit ici. Lorsque je juge que le tout est plus grand que la partie, l'évidence de ce jugement est si éclatante pour l'esprit, que la volonté, qu'elle le veuille ou non, ne pourra jamais empêcher mon assentiment, ni me faire juger que la partie est plus grande que le tout. Pas plus qu'en

voyant le soleil en plein midi, je ne puis m'empêcher d'affirmer qu'il fait jour. La volonté n'est donc pour rien dans les jugements immédiats et nécessaires.

Le vrai rôle de la volonté.

Quant aux jugements médiats, non évidents et partant non nécessaires, il est incontestable, et nous sommes les premiers à le reconnaître, que les passions et la volonté peuvent *orienter* le jugement, en sorte qu'il faut attribuer à la volonté de chaque homme une part de responsabilité très large dans ses croyances et ses jugements, surtout dans les questions morales. Mais il faut bien comprendre alors ce rôle de la volonté ; il consiste uniquement à faire considérer l'objet qui est en cause sous l'un ou l'autre des nombreux aspects qui nous plaisent, et à empêcher l'esprit de considérer le même objet sous les autres aspects qui pourraient nous déplaire. Ainsi celui qui veut commettre une mauvaise action, commencera toujours par chercher une raison ou un prétexte qui semble la permettre ou l'excuser ; sa volonté fixera l'attention de l'esprit sur ce côté de la question, en jetant un voile discret sur tous les autres côtés, et l'esprit sera bien forcé de juger comme il voit. Malheureusement, il verra les côtés qu'une conscience honnête devrait négliger, et ne verra pas les côtés qui seuls auraient dû décider de son choix.

Que si nous jugeons toujours les choses comme nous les voyons, — car il serait impossible de se mentir à soi-même, — le jugement est donc bien un acte de l'intellect, alors même qu'il serait parfois orienté ou impéré par la volonté. Il n'est donc pas une tendance de la volonté vers ce qui semble bon, mais une adhésion de l'esprit à ce qui semble vrai, quoique la volonté ne soit pas toujours étrangère à la direction de nos idées et à l'état présent de notre intelligence.

De cette théorie cartésienne des jugements, produits de la volonté, à celle des jugements aveugles, produits

de l'instinct ou de la nature, il n'y avait qu'un pas, et c'est bien Kant qui va le franchir.

*
* *

III Théorie Kantiste du jugement.

Une des pierres angulaires de l'édifice kantiste est l'hypothèse que nos jugements nécessaires, — bien loin d'être le résultat de la perception claire d'un rapport entre deux termes, rendu manifeste par leur comparaison, — ne seraient que le produit aveugle et fatal de notre mentalité, des formes *a priori* que notre intelligence apporte avec elle en naissant, et qu'elle projette sur des objets inconnus et inconnaissables, comme pour les en revêtir par une illusion étrange et nécessaire.

Jugements synthétiques *a priori.*

D'où, la théorie fameuse des jugements *synthétiques a priori* [1]. Kant les appelle synthétiques parce que l'esprit unirait arbitrairement le prédicat au sujet, sans avoir perçu que le prédicat convient au sujet ; et cependant ils seraient prononcés nécessairement et avant tout examen, ou *a priori.*

S'il existait, en effet, de tels jugements, aveugles et pourtant nécessaires, c'est-à-dire nécessités non par l'évidence du rapport manifeste de deux termes, mais par la constitution de notre esprit, qui serait forcé d'affirmer ce rapport sans l'avoir vu, — il est bien clair, qu'il serait très logique désormais de rester dans une réserve intellectuelle absolue sur la valeur de ces jugements, et sur la valeur de la science humaine qui reposerait sur eux. Les axiomes les plus évidents pour le bon sens ne seraient plus que des « postulats », des données gratuites mais « requises pour l'exercice correct » de notre pensée et dont nous aurions besoin pour développer notre pensée conformément à ses lois, mais sans aucune portée objective ou réelle.

1. Cf. Kant, *Critiq. de la Raison pure,* Introd., II, III, IV, V.

Eh bien ! de tels jugements existent-ils réellement ? C'est la question qu'il nous faut examiner avec soin, car elle en vaut la peine : toute la certitude en dépend.

Prenons de préférence comme exemples de ces jugements synthétiques *a priori* ceux que Kant a lui-même choisis, pour être bien sûrs de ne pas fausser sa pensée. Les uns sont des principes fondamentaux des mathématiques ; les autres, de la géométrie ; d'autres, de la physique ; d'autres enfin, de la métaphysique.

Principes mathématiques.

Comme spécimen des principes mathématiques, Kant allègue celui-ci : 7 + 5 = 12, ou plus simplement 2 + 2 = 4. Et voici comment il raisonne. Le sujet de la proposition est 2 + 2 ; l'attribut est 4. Or le sujet contient bien l'idée d'une *somme*, symbolisée par le signe + ; mais il ne contient pas l'idée de 4. C'est l'expérience seule qui peut *ajouter* cette idée de 4, et vérifier si la somme contenue dans 2 + 2 est bien la somme 4. En effet, je compte sur les cinq doigts de la main, et je vérifie que 2 + 2 ou (1 + 1) + (1 + 1) font exactement 4. Or cette expérience singulière et contingente ne contient pas davantage la proposition universelle et nécessaire que j'analyse : 2 + 2 = 4. Elle est donc le produit aveugle de ma mentalité, *elle est synthétique a priori.*

Nous répondrons en contestant chacune des données de cette analyse. D'abord la proposition 2 + 2 = 4 est très elliptique. Elle ne signifie pas que 2 + 2 *est* 4, ce qui serait faux, car ces deux groupements d'unités sont fort différents, mais seulement qu'il y a entre eux *égalité* quantitative : 2 + 2 *est égal* à 4. Et comme je ne puis reconnaître cette égalité de termes qu'en les comparant entre eux, le sens complet et explicite de la proposition dégagée de toute ellipse serait plutôt celui-ci : 2 + 2 *et* 4 *comparés ensemble sont égaux.* Le sujet réel est donc 2 + 2 *et* 4 *comparés ensemble* ; et l'at-

tribut, *égaux*. Or il me suffit de comparer les deux notions *abstraites* du sujet pour y découvrir cette égalité. Le nombre 4 est un tout, 2 + 2 sont ses moitiés ; or deux moitiés valent un entier, et je ne pourrais le nier sans contradiction. Pour m'en convaincre, il me suffit, par exemple, de décomposer mentalement ou sur mes doigts chacun des termes 2 + 2 = (1 + 1) + (1 + 1) ; 4 = (1 + 1 + 1 + 1), puis de les comparer ensemble : (1 + 1) + (1 + 1) = (1 + 1 + 1 + 1). L'égalité saute aux yeux, en effaçant les parenthèses de l'équation : 1 + 1 + 1 + 1 = 1 + 1 + 1 + 1. L'attribut *égaux* était donc bien contenu dans le sujet 2 + 2 *et* 4 *comparés ensemble*, et la proposition est bien analytique.

Que si, pour faire cette analyse, je me suis aidé de mes doigts ou d'une image mentale ou écrite, l'image étant toujours nécessaire pour soutenir la pensée abstraite, c'est bien cependant la notion abstraite que j'ai prétendu analyser, et non tel ou tel fait particulier. Or tous les éléments contenus dans une notion abstraite sont pareillement abstraits. Ce sont bien des unités abstraites que je compte dans la formule (1 + 1) + (1 + 1) = 1 + 1 + 1 + 1. Ce sont des notions nécessaires et universelles, et partant le rapport d'égalité que je découvre entre les deux notions nécessaires et universelles sera pareillement un rapport nécessaire et universel, le mode d'un être étant comme l'être lui-même contingent ou nécessaire. Ce caractère de nécessité et d'universalité ne provient donc pas de l'expérience seule : nous en convenons. Mais il provient encore moins d'une mentalité *a priori*, aveugle et fatale, car avant d'avoir compris par l'analyse que 2 + 2 = 4, ou que 7 + 5 = 12, j'hésitais à l'affirmer, et je ne l'affirmerais pas encore si je n'étais pas arrivé à le comprendre.

D'où vient la méprise de Kant.

La proposition 2 + 2 = 4 est donc clairement analytique, et pour soutenir le contraire, Kant a dû com-

mencer par fausser la notion de jugement analytique.

Le jugement analytique — comme tout jugement — étant l'affirmation d'un rapport entre deux termes, il ne doit pas seulement résulter de l'analyse des deux termes isolés, mais aussi de l'analyse de leurs rapports. Il ne faut donc pas le définir, comme Kant, *celui dont l'attribut est contenu dans l'essence du sujet* ; mais il faut ajouter, comme nous l'avons fait : celui dont l'attribut est contenu dans l'essence du sujet *ou de ses relations essentielles.*

Sans cela, les propositions que Kant lui-même regarde comme analytiques, telles que 1 = 1, seraient encore synthétiques. En effet, le sujet 1 est purement quantitatif ; il appartient à la catégorie *quantité*, et nullement à la catégorie de *relation*, comme l'attribut *égal* que j'affirme de lui. Je ne trouverais donc jamais la notion d'*égalité* contenue dans la notion d'*unité*, si je l'analyse toute seule. Ici encore notre proposition est elliptique ; elle est le raccourci de la suivante : *1 comparé à 1 est égal à 1.* Or le sujet complet avec sa relation essentielle : *1 comparé à 1*, contient bien l'attribut *est égal à 1.*

Examinons s'il n'en serait pas encore de même pour toutes les autres propositions soi-disant synthétiques *a priori.*

*
* *

Principes géométriques.

Aux yeux de Kant, aucune des propositions de la *géométrie* pure ne serait analytique, mais synthétique *a priori*, et il en donne comme exemple l'axiome le plus élémentaire de la géométrie euclidienne : *la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre.*

En effet, nous dit-il, le concept de *ligne droite* est purement qualitatif sans aucun élément quantitatif. Il ne contient donc pas le concept de *plus court* qui est

quantitatif. L'attribut *le plus court* est donc une addition synthétique au sujet *la ligne droite.* Et cette addition se ferait, d'après ce philosophe, à l'occasion d'une expérience contingente, par l'application d'une forme nécessaire *a priori* de notre mentalité.

Mais le raisonnement de Kant est doublement erroné. D'abord il est faux que le concept de *ligne droite* soit purement qualitatif. La ligne est sûrement une quantité, puisqu'elle est la mesure de la distance spatiale, qui est plus ou moins grande, et partant quantitative. Il n'est donc pas impossible que l'attribut *plus court* soit contenu dans le sujet *ligne droite.*

D'autre part, il est faux que le sujet à analyser soit uniquement *la ligne droite.* La proposition en question est nettement elliptique, comme la précédente, et son sens véritable et complet serait plutôt celui-ci : *la ligne droite, comparée aux autres lignes, est le plus court chemin d'un point à un autre.* Il faut donc analyser non seulement le concept de ligne droite, mais celui des autres lignes, et les comparer ensemble, pour voir quelle est la plus courte. L'analyse de Kant est donc gravement incomplète et nous allons la compléter.

Analysons d'abord le concept de ligne droite. Si nous pouvions la définir, comme le font les auteurs classiques : *le plus court chemin d'un point à un autre*, il serait aisé de montrer que la notion de *plus courte* est contenue dans le sujet défini. Mais on nous reprocherait, avec raison, de faire là une pure pétition de principes, la définition classique devant être la conclusion et non le point de départ de notre analyse. Nous servirons-nous de la définition donnée par Euclide : *la ligne droite est celle qui repose également sur tous ses points* ? Nous le pourrions sans pétition de principe. Mais cette définition étant obscure, en tout cas bien moins claire que la notion vulgaire, loin d'éclairer

notre analyse, elle ne servirait qu'à l'embrouiller et à l'obscurcir.

Tenons-nous donc à la notion vulgaire. Une ligne est produite par le mouvement d'un point vers un autre point. Ainsi la ligne AB figure le mouvement du point A vers le point B. Si la direction de ce mouvement va *droit au but*, nous avons la ligne droite, si ce mouvement oblique à droite ou à gauche ou en zig-zag, nous avons les autres espèces de lignes, courbe ou brisée. Or il suffit de comparer ces deux notions, celle d'aller droit au but, et celle d'aller obliquement ou en zig-zag, pour saisir le rapport de *plus court.* Celui qui va obliquement s'écarte du but et fait plus de chemin pour l'atteindre : impossible de le nier sans se contredire ouvertement. La notion de *plus court* est donc bien contenue dans celle de ligne droite, non pas il est vrai dans sa notion isolée, mais considérée dans ses rapports essentiels avec les autres lignes qui ne sont pas droites. Le jugement en question est donc purement analytique.

*
* *

Principes de physique.

Passons aux exemples tirés par Kant des sciences physiques. Première proposition : « *Dans tous les changements du monde corporel la quantité de matière reste invariable.* » Deuxième proposition : « *Dans toute communication de mouvement, l'action et la réaction doivent être égales l'une à l'autre.* »

D'après le philosophe allemand, ces deux propositions seraient synthétiques et nécessaires ou *a priori.*

Or il nous est impossible de souscrire à cette affirmation, dont la fausseté ne sera pas difficile à montrer.

Que la quantité pondérable de la matière, à travers les diverses étapes de ses transformations chimiques, soit toujours la même et invariable, c'est un fait découvert

par les balances de Lavoisier, et qui semble bien démontré. Mais de ce que le savant n'a jamais pu constater, par les balances, ni création de matière nouvelle, ni anéantissement de matière existante, s'ensuit-il qu'il ait droit de conclure que cela soit impossible, et même que dans l'ensemble de l'Univers le fait ne se produise jamais ? Cette conclusion absolue ne paraît pas légitime. L'axiome « rien ne se crée rien ne se perd » n'exprime donc qu'un fait, constant, et nullement un principe nécessaire et universel, qu'il serait impossible de nier sans contradiction. C'est une proposition synthétique expérimentale, et nullement *a priori.*

Nous en dirons autant de la deuxième proposition. L'égalité de l'action et de la réaction paraît un fait bien constaté et non un principe d'une nécessité absolue. Je puis la nier sans aucune contradiction.

Et voilà bien un argument nouveau contre les jugements aveugles de Kant. Malgré la longue habitude d'invoquer les deux lois en question, et de les voir tous les jours se reproduire et se vérifier, je ne puis pourtant les déclarer nécessaires, parce que je ne les vois pas telles, et qu'il m'est impossible d'affirmer ce que je ne vois pas.

Concluons que les principes de physique allégués par Kant sont des jugements synthétiques tirés de l'expérience, et nullement des jugements synthétiques *a priori*, c'est-à-dire nécessaires et universels, comme il l'a prétendu.

*
* *

Principes de métaphysique.

Reste un dernier exemple, tiré par Kant de la métaphysique et du principe de causalité : *tout ce qui commence a une cause.* Exemple fameux par toutes les controverses qu'il a suscitées dans ces dernières années, surtout parmi des esprits très cultivés, mais très peu

exercés aux subtilités de la métaphysique. Les uns le mettaient en doute ; les autres le niaient ouvertement, parce qu'ils ne savaient pas l'expliquer ; d'autres enfin croyaient devoir l'admettre, par un acte de foi aveugle, parce qu'on ne peut s'en passer.

Tous à la fois, par leur aveu unanime, démontraient ainsi, contre Kant, qu'aucune nécessité de juger aveuglément, lorsqu'on ne voit pas clairement, ne s'impose à notre esprit par des nécessités fatales ou des formes inéluctables de notre mentalité, et partant qu'il n'y a pas de jugements synthétiques *a priori.*

A notre avis, la nécessité de ce principe est bien évidente en elle-même, comme nous espérons le montrer, quoique son évidence ne soit pas immédiate, et que ce ne soit pas là un principe absolument premier.

Admettons pour le moment la formule de Kant : *tout ce qui commence a une cause*, quoiqu'on puisse lui reprocher de masquer son évidence, et lui préférer des formules plus générales et plus voisines du principe d'identité dont elle n'est qu'une application. Et, sans la discuter, essayons-en l'analyse.

Analyse du principe de causalité.

Ce qui commence est un être qui passe de la possibilité à l'existence. Peut-il y passer tout seul, sans contredire au principe d'identité ? Toute la question est là. Le principe d'identité affirme qu'un être est identique à lui-même (1 = 1) ; et partant qu'il ne peut cesser, par lui-même et tout seul, d'être identique à lui-même, sans se contredire lui-même, puisqu'il se poserait lui-même autre qu'il n'est. Non seulement *un* égale *un*, mais il ne peut jamais devenir *plus un*, ou *moins un*, par lui-même et sans une addition ou une soustraction étrangères, sinon l'être ne serait plus identique à lui-même, puisqu'il pourrait valoir tantôt plus, tantôt moins, par sa seule valeur.

Ainsi la pièce de 20 francs que j'ai dans le porte-

monnaie, est et restera identique à 20 francs, à moins d'une addition étrangère. Dire qu'un beau jour elle est devenue 40 francs, ce serait dire qu'elle peut cesser d'être identique à elle-même, et se poser autre qu'elle n'est.

Or, comme *l'être qui commence* passe de la possibilité à l'existence, je puis le représenter par zéro d'existence, avant ce passage, et après, par le chiffre 1. Si ce passage s'opère tout seul et sans cause, j'aurais l'équation absurde 0 = 1 ; absurdité qui disparaît seulement par l'intervention d'un facteur étranger : 0 + X = 1. Si l'on ne veut rester dans l'absurde et la contradiction, il faut donc admettre la nécessité de ce facteur nouveau, quelle qu'en soit la nature, X, que l'on appelle cause, et dire que tout ce qui commence doit avoir une cause.

Formule aristotélique.

Un être ne peut pas devenir autre qu'il n'est, changer, être mû, sans être mû par un autre, ou une autre partie de lui-même : *quidquid movetur ab alio movetur.* Nous retrouvons ainsi la formule aristotélicienne, affirmant que l'identité complète du moteur et du mobile serait contradictoire, étant la négation, sous une autre forme, du principe d'identité [1].

L'expérience quotidienne vérifie sans doute ce principe de causalité : pas de fils sans père, pas d'action sans agent, pas de mouvement sans moteur, etc... ; mais c'est l'esprit seul qui découvre entre ces termes abstraits de cause et d'effet un rapport nécessaire et absolu. Ce principe est donc analytique, comme tous les précédents, tirés par Kant lui-même des sciences géométriques ou mathématiques. Aucun d'eux n'est aveugle et irréfléchi ; aucun d'eux ne s'impose néces-

1. Le principe de *causalité* n'est donc, au fond, que le principe *d'identité* appliqué au même être, non plus en dehors du temps, et au point de vue *statique,* mais dans sa durée successive, et au point de vue *dynamique* de sa même entité. — Cf. notre *Cours de phil.,* I, p. 372 et suiv. ; *Idée de Dieu,* p. 43 et suiv.

sairement avant que j'en aie pleinement saisi le lien nécessaire et compris la vérité.

Il n'y a donc pas de principes synthétiques *a priori.*

*
* *

IV
Théorie positiviste du jugement

Tandis que pour l'école kantienne les jugements nécessaires et universellement applicables existent réellement dans l'esprit, comme une loi de l'esprit, ils n'existent pas, et ne peuvent même pas exister, pour les positivistes, qui en font une illusion de la conscience. Tous nos jugements prétendus nécessaires et universels se réduiraient donc en dernière analyse à des jugements collectifs et empiriques, résumant des expériences particulières, et qui ne seraient applicables avec certitude que dans la sphère expérimentale et dans les limites où l'expérience les a vérifiés. Nous avons soutenu, au contraire, qu'ils sont applicables avec certitude, universellement, même pour les cas invérifiables. Ainsi les propositions idéales 2 + 2 = 4 ; le tout est plus grand que la partie, sont vraies dans tous les temps et dans tous les lieux, même dans une autre planète ou pour une autre espèce d'êtres intelligents ; en sorte qu'il est impossible qu'il en soit autrement.

Les deux thèses étant ainsi opposées et nettement tranchées, nous allons exposer les arguments de nos adversaires.

Thèse de Stuart Mill.

De tous les positivistes, Stuart Mill est bien celui qui a conduit, avec le plus d'éclat, la bataille contre la thèse traditionnelle ; celui qui a mis le plus d'application et d'obstination à montrer que les propositions idéales se réduisent toutes, en dernière analyse, à des résumés empiriques d'expériences particulières. Voici comment il raisonne [1].

1. John Stuart Mill, *A System of Logic*, B. II, ch. 5-7.

Tout d'abord Stuart Mill est bien forcé de reconnaître que les axiomes de géométrie ou d'arithmétique, ainsi que le principe de contradiction qui en est inséparable, offrent un caractère de nécessité et d'universalité, indépendant de l'expérience, et même supérieur à toute expérience. Mais ce n'est là, dit-il, qu'une apparence trompeuse et une illusion facile à dissiper.

L'illusion des notions de géométrie.

En ce qui concerne la géométrie, si l'on prenait à la lettre les définitions euclidiennes du point, de la ligne, de la surface, et les théorèmes qui s'y rattachent ; si on les considérait comme de pures abstractions, indépendantes des réalités qui tombent sous nos sens, aussitôt la science géométrique n'aurait aucun objet réel et s'abîmerait dans le néant.

Les définitions d'Euclide supposent, en effet, que les surfaces n'ont pas d'épaisseur, que les lignes n'ont pas d'épaisseur ni de largeur, que les points n'ont ni épaisseur, ni largeur, ni longueur ; or de tels objets seraient vides de toute réalité et chimériques. Il faut donc les interpréter plus largement, y voir de simples approximations. La surface est ce qui a le *minimum* visible d'épaisseur ; la ligne, ce qui a le minimum d'épaisseur et de largeur ; le point, ce qui a le minimum d'épaisseur, de largeur et de longueur. Ainsi l'objet de la géométrie devient réel et ses définitions s'illuminent.

L'illusion des axiomes géométriques.

Quant aux axiomes et aux théorèmes géométriques, celui-ci par exemple : Deux lignes droites, seraient-elles prolongées à l'infini, ne peuvent contenir un espace ; il est clair que toute leur évidence vient de l'expérience sensible, ou tout au moins d'une expérience imaginaire. Car si vous ne pouvez prolonger ainsi réellement à l'infini les lignes tracées sur le tableau noir, vous le pouvez mentalement ; et vous le faites, en effet, chaque fois que vous voulez comprendre l'axiome en question, vous prolongez par l'imagination chaque ligne droite,

et vous constatez que dès qu'elles commencent à s'infléchir pour se rejoindre et contenir un espace circulaire, elles ont cessé d'être des lignes droites.

L'axiome n'est donc que le résumé de cette expérience sensible, et ne peut avoir d'autre portée au delà des expériences sensibles.

L'illusion des axiomes mathématiques.

Il en est de même des axiomes et des définitions de l'Arithmétique. Par exemple, la définition du nombre trois : *trois est deux plus un* ; c'est une vérité d'expérience. Prenez trois billes ; groupez-les en trois parties : 1 + 1 + 1, ou bien seulement en deux parties : 2 + 1, et vous constaterez que le nombre reste le même. Donc la définition en question n'est que la reproduction d'une évidence sensible. Du reste, pour la faire comprendre à un enfant, vous êtes obligé de répéter l'expérience, sous ses yeux, avec des billes ou d'autres objets sensibles. Dès qu'il a vu l'identité de l'expérience et de la formule mentale, la formule est comprise.

Stuart Mill en dit autant des *axiomes* mathématiques, qui semblent présider *a priori,* comme des lois préexistantes, à la confection de nos additions, soustractions, multiplications et autres opérations mathématiques, et qui au contraire n'en sont que le résultat et le véritable résumé. D'ailleurs tous ces axiomes mathématiques, comme l'axiome initial qu'ils présupposent : 1 = 1, ne sont que des approximations et des à peu près. Jamais un objet d'un kilo n'égalera parfaitement un autre objet d'un kilo ; jamais une route d'un kilomètre n'égalera pleinement une autre route d'un kilomètre. Prenez des balances ou des décamètres de grande précision, vous trouverez que les deux objets ne sont égaux qu'à peu près ; et en mesurant de nouveau les deux routes, avec des mesures plus précises, vous trouverez encore entre elles une différence, sans doute très légère, que vous pourrez appeler une quantité négli-

geable, mais qui n'en existe pas moins, et n'en détruit pas moins l'égalité rigoureuse. Les axiomes ne sont donc, comme les expériences qu'ils représentent, que des approximations.

L'illusion du principe de contradiction.

Le *principe de contradiction* lui-même, et les autres principes premiers, n'échappent pas à la même explication purement expérimentale. Au dehors, nous expérimentons que la lumière et les ténèbres s'excluent ; de même, le mouvement et le repos, le son et le silence, l'avant et l'après. Au dedans de nous-mêmes, nous avons pareillement conscience, que le oui et le non, l'affirmation et la négation s'excluent, et nous exprimons ce fait par la formule que les contradictoires s'excluent, ou, ce qui revient au même : qu'une chose ne peut être en même temps et n'être pas. L'empirisme suffit donc à expliquer les propositions idéales.

Tel n'est pas notre avis, et nous allons montrer l'insuffisance radicale de ces explications.

Défense des notions de la géométrie.

D'abord, pour nous prouver que la nécessité de nos propositions idéales n'est qu'illusoire, Stuart Mill a commencé par nous montrer que les termes eux-mêmes de ces propositions étaient illusoires. Comme exemple, il a cité les notions idéales de la géométrie : points, lignes, surfaces. Ces abstractions étant, pour lui, vides de toute réalité, — ce qui entraînerait l'irréalité de la géométrie tout entière, — il propose de leur donner un corps, en considérant la surface avec un minimum d'épaisseur, la ligne avec un minimum d'épaisseur et de largeur, le point avec un minimum d'épaisseur, de largeur et de profondeur.

Sans discuter ici cette transformation des notions euclidiennes, qui n'assurerait aux théorèmes de la géométrie qu'une exactitude approximative, et dépouillerait les sciences exactes de leur certitude parfaite, — bornons-nous à répondre à Stuart Mill, que les points, les

lignes, les surfaces d'Euclide, loin d'être des chimères, sont des réalités, puisqu'ils sont des *modes réels.* Sans doute, ils ne sont pas des substances, et Stuart Mill a pu dire que « leur réalisation parait incompatible avec les conditions physiques de notre globe, et vraisemblablement avec celles de l'univers entier ». Mais il s'agit de s'entendre : si leur réalisation *à part*, séparée des substances étendues, ou séparée des autres qualités de la même substance, est chose impossible, leur réalisation *dans* les substances mêmes est un fait quotidien. Qui a pu expérimenter des corps sans surface réelle, des sections de surface sans une ligne réelle terminant ces sections, des sections de lignes sans un terme réel appelé point ? Assurément, dans la nature, les modes réels des êtres ne sont pas séparés des êtres eux-mêmes, ni les modes séparés les uns des autres, et ne peuvent exister à part ; mais qui empêche de les étudier à part ? L'abstraction n'est pas un mensonge, mais une nécessité de l'esprit humain, obligé de diviser et de subdiviser les difficultés pour mieux les résoudre, et d'analyser chaque partie et chaque aspect des êtres, avant de s'élever à la synthèse de leur unité. C'est la marche naturelle de l'esprit humain dans la conquête de la vérité totale, dont le merveilleux succès est chaque jour démontré par le progrès des sciences et leurs prestigieuses découvertes.

Défense des axiomes de la géométrie.

Les définitions euclidiennes ne sont donc nullement illusoires, et leurs premiers principes ne le sont pas davantage.

Les axiomes géométriques, cités par Stuart Mill, tels que : la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre ; ou bien celui-ci : deux lignes droites prolongées à l'infini ne peuvent renfermer un espace, — ont sans doute une origine expérimentale. C'est l'expérience qui fournit les matériaux : soit les images de chaque terme,

soit, si l'on veut, l'image des rapports des termes comparés. Mais ces images des termes ou de leurs rapports ne sont encore ni l'idée, ni le jugement idéal. L'intuition de l'esprit, saisissant dans ces images concrètes et passagères les types idéaux qu'elles expriment, dégage ces types, et découvre entre ces termes des rapports idéaux nécessaires, universels et éternellement possibles. C'est là une véritable découverte de l'esprit, bien différente d'un simple résumé d'expériences concrètes. Un résumé de faits particuliers et contingents serait lui-même contingent, sans aucun caractère de nécessité et d'universalité.

Résumez, si vous voulez, les épisodes de l'histoire de France, vous ne ferez jamais de ce résumé un type universel et nécessaire, applicable à toutes les histoires de tous les autres peuples. Le résumé de certains faits ou de certaines expériences, n'est donc pas une explication de nos propositions idéales, s'appliquant à tous les temps et à tous les lieux. L'explication de Stuart Mill n'en est pas une : c'est plutôt une négation déguisée d'un fait qui le gène.

Défense des axiomes mathématiques.

Son explication des axiomes mathématiques n'est pas meilleure. Dans la proposition 2 + 1 = 3, il y a autre chose qu'un simple fait ou le résumé de plusieurs faits semblables ; il y a encore et surtout une forme idéale et une impossibilité absolue qu'il en soit autrement. Sans cette impossibilité, tous les axiomes mathématiques crouleraient à l'instant, puisque l'on ne pourrait jamais affirmer que, dans les additions précédentes, 2 + 1 ayant donné 3, ils donneront encore 3 dans les additions suivantes. Au lieu d'une science exacte, les mathématiques seraient devenues une science purement conjecturale, et même tout à fait aléatoire, car s'il est possible que 2 + 1 fassent plus ou moins de 3, il n'y a aucune raison

d'affirmer que l'écart ne sera jamais que d'une valeur minime et d'une quantité négligeable.

Aussi sommes-nous surpris que Stuart Mill ait pu accorder que l'axiome initial 1 = 1, sans lequel toutes les mathématiques crouleraient, demeure encore un axiome d'une exactitude approximative et pratiquement suffisante. Confondant de nouveau l'axiome idéal avec les faits d'égalité vulgaire de deux routes d'un kilomètre, ou de deux poids, — confusion qui fait le fond même du système de Stuart Mill, — il en conclut, de ce que les deux routes ou les deux poids, après un mesurage plus précis, pourraient n'offrir qu'une égalité approximative et une différence négligeable, que l'axiome lui-même peut être d'une valeur approximative et pratiquement suffisante.

Mais de quel droit supposer que l'erreur des premiers mesurages n'est que d'une quantité négligeable ? N'y a-t-il jamais des erreurs plus fortes et même grossières ? Et de quel droit en conclure que l'axiome 1 = 1 exprime des expériences très parfaites et à peu près exactes, — au lieu d'expériences dont l'inexactitude, légère ou grave, demeure inconnue ? La certitude approximative de Stuart Mill ne peut remplacer l'incertitude complète, que par un choix arbitraire et par un défaut de logique. Du reste, nous allons revenir à l'abîme de l'incertitude totale par une autre voie.

Défense du principe de contradiction.

Après avoir ruiné la certitude absolue du principe d'identité, 1 = 1, Stuart Mill ne pouvait s'arrêter avec plus de respect devant le principe de contradiction. Celui-ci pareillement n'est pour lui que le résumé de certains faits de conscience : l'union des contradictoires nous répugne, parce qu'elles s'opposent comme le mouvement et le repos, le bruit et le silence, etc. Mais si cette répugnance n'est plus motivée par la vue d'une impossibilité idéale, mais seulement par un sentiment psy-

chologique, quelle sera la valeur de ce sentiment ? Il vaudra ce que vaut notre tempérament, notre mentalité ; c'est-à-dire qu'il sera inconstant et mobile comme eux. Peut-être d'autres tempéraments et d'autres mentalités sentent autrement, et goûtent au contraire ce mélange des ténèbres et de la lumière, du chaud et du froid, du doux et de l'amer. La certitude n'est plus qu'une simple affaire de tempérament et de mentalité ! Mais n'est-ce pas là précisément l'hypothèse de Kant, et le positivisme n'a-t-il pas fini par rejoindre le Kantisme, comme deux frères ennemis et également sceptiques, finissent par s'entendre et se donner la main. Hélas, cette paix ne s'est faite que sur les ruines de la certitude, et doit demeurer elle-même une paix incertaine !

*
* *

1re Objection de Stuart Mill.

Après le plaidoyer en faveur de sa thèse, Stuart Mill a ajouté contre la thèse opposée un vrai réquisitoire, auquel nous tenons à répondre.

D'après lui, nous nous appuierions sur deux arguments fondamentaux faciles à ébranler.

Notre *premier argument* serait celui-ci : L'observation ne peut nous donner que des termes, et non le rapport entre deux termes. Donc l'observation ne suffit pas à nous donner la proposition idéale qui formule ce rapport.

Or, Stuart Mill soutient que non seulement l'expérience donne les termes, mais encore leur rapport, et que nous ne concevrions jamais les rapports, si l'expérience ne nous les montrait pas. Ainsi, pour comprendre qu'une ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, il faut, à l'aide de figures, la comparer avec la ligne courbe ou la ligne brisée. La différence saute aux yeux, dès que vous avez confronté les figures, tandis

que sans ce rapprochement expérimental, nous ne la comprendrions jamais.

Sans doute, ajoute-t-il, l'expérience extérieure n'est pas toujours possible, mais alors il faut que l'expérience imaginaire y supplée, comme dans l'exemple déjà donné, il faut prolonger mentalement à l'infini une ligne droite pour comprendre qu'elle ne peut, sans cesser d'être droite, se recourber pour embrasser un espace circulaire. Or l'expérience imaginaire vaut l'expérience extérieure, c'est toujours la vue d'un fait sensible qui s'exprime dans la formule idéale ; et ce fait sensible donne à la fois les termes et leur rapport.

2e Objection de Stuart Mill.

Le *second argument* attaqué par Stuart Mill serait celui-ci : L'expérience nous montre *ce qui est* et non pas *ce qui doit être.* Or la proposition idéale exprime non ce qui est, mais ce qui doit être. Donc l'expérience ne suffit pas à nous donner la proposition idéale.

Stuart Mill nie la mineure de cet argument. Non, dit-il, la proposition idéale ne peut exprimer *ce qui doit être,* parce que cela n'existe pas. c'est une pure illusion de l'esprit. Qu'est-ce à dire que *deux et deux font quatre* ou que *le tout est plus grand que la partie,* sinon que l'on ne peut concevoir le contraire ? Sans doute, nous ne pouvons concevoir que 2 + 2 fassent plus ou moins de 4 ; ni que le tout ne soit pas plus grand qu'une seule de ses parties. Mais cette *inconcevabilité* d'une proposition contradictoire est un fait relatif et contingent, qui a été démenti plus d'une fois, comme l'histoire le prouve surabondamment. Jadis nos pères ont cru que l'existence des antipodes était inconcevable ; que le mouvement terrestre de rotation était inconcevable ; que l'action à distance de la parole ou de la pensée était inconcevable ; et ce ne sont pas des esprits médiocres ou incultes qui le pensaient ainsi, mais des esprits éminents, des savants de premier ordre, comme

Ptolémée. Que serait-ce si on avait parlé à ces mêmes savants, de nos télégraphes, de nos téléphones, de la télépathie, ou même simplement de nos chemins de fer ? Comme ils auraient traité d'inconcevables toutes ces histoires d'un autre monde ! Donc rien de plus caduc que l'argument tiré de l'inconcevabilité d'une contradictoire. Et, monté sur ce grand cheval de bataille, Stuart Mill a pris facilement des airs de triomphateur.

Cependant nos arguments ne sont nullement en déroute, et notre réplique va montrer qu'ils ne sont pas atteints.

1re Réponse : Il confond inconcevable et impossible.

Commençons par l'examen du dernier raisonnement de Stuart Mill. Il nie que la proposition idéale 2 + 2 = 4, ou bien le tout est plus grand que la partie, puisse exprimer une nécessité absolue, *ce qui doit être*, parce que cette nécessité, dit-il, n'est qu'une nécessité mentale passagère, tenant peut-être à notre ignorance présente, que des progrès futurs pourront dissiper. Et il résume sa pensée dans ce mot si expressif : ce n'est là qu'une *inconcevabilité* actuelle et provisoire.

Or nous nions résolument cette assertion. Sans doute, la contradictoire de nos deux propositions est inconcevable. Je ne puis concevoir, ni personne ne peut concevoir, actuellement, que 2 + 2 soient supérieurs ou inférieurs à 4, ou que la partie soit plus grande que le tout. Mais c'est ici plus qu'une *inconcevabilité*, c'est une véritable *impossibilité*, et le sophisme du Stuart Mill consiste à identifier ces deux concepts si différents, à confondre une impossibilité avec une simple inconcevabilité. L'impossibilité implique une contradiction dans les termes, comme un cercle carré ; l'inconcevabilité peut n'impliquer qu'une simple ignorance du *comment*, qui pourra être dissipée par une explication subséquente. Ainsi les anciens ne comprenaient pas la notion d'antipodes, parce qu'elle heurtait leurs théories physiques

sur l'univers. Mais l'attraction newtonienne ayant paru une explication physique plus acceptable, une théorie nouvelle a fait place à l'ancienne, et la notion d'antipodes a été comprise. Cependant elle n'avait jamais été déclarée une notion impossible, mais seulement une notion incomprise et même incompréhensible dans l'hypothèse copernicienne où l'on se plaçait, avant Newton, pour l'apprécier.

Or, si nous accordons volontiers qu'une notion incomprise, ou simplement inconcevable, puisse cesser de l'être, nous nous garderons bien d'accorder qu'une notion contradictoire et impossible puisse jamais cesser d'être contradictoire et impossible. Ce serait la ruine du principe d'identité ou de contradiction, et la porte toute ouverte au scepticisme universel. Accorder que le cercle pourrait être carré, ou la partie plus grande que le tout, dans un autre siècle ou dans une autre planète, ce serait dire qu'on ne peut plus rien affirmer ni rien nier, et condamner les philosophes et tous les simples mortels à ne plus s'entendre entre eux ni avec eux-mêmes, car l'accord subjectif de nos pensées entre elles serait lui-même devenu impossible ; il serait même impossible d'affirmer si nous pensons et si nous existons.

Les affirmations de Stuart Mill seraient donc ruinées à l'avance ; cependant, sans nous prévaloir de ce droit logique, nous allons continuer à les examiner.

2e Réponse : L'expérience des rapports ne suffit pas.

L'autre objection du positiviste anglais se peut résumer ainsi : Il est nécessaire à la production du jugement que l'observation empirique nous en montre à la fois les termes et aussi leur rapport ; donc elle doit être la cause totale du jugement.

L'antécédent pourrait être discuté avec intérêt. Il serait curieux de rechercher s'il est nécessaire que l'observation sensible, après nous avoir montré les termes de

notre jugement, doive encore nous en montrer le rapport, pour que nous puissions prononcer le jugement. L'esprit ne pourrait-il jamais deviner un rapport sans l'avoir expérimenté ? Et ne suffit-il pas, au moins très souvent, de la simple confrontation des idées pour apercevoir le lien qui les unit ? Pour le lien logique, c'est bien incontestable, et nous l'apercevons clairement dans nos raisonnements, sans avoir besoin de l'expérimenter.

Par exemple, lorsque nous raisonnons ainsi :

L'être infini a toutes les perfections ;
Or être éternel est une perfection ;
Donc Dieu est éternel.

Il est clair que l'esprit seul a saisi le lien ou le rapport qui unit la mineure à la majeure de ce syllogisme, et que l'expérience sensible ne peut ici jouer aucun rôle.

Cette expérience n'est pas requise.

Que si l'esprit seul se suffit à découvrir les rapports entre deux jugements, pourquoi pas le rapport entre deux termes du même jugement ? Et de fait, dans une multitude de jugements métaphysiques très généraux ou très subtils, on ne voit pas que l'expérience puisse être utile, ni même possible.

Lorsque j'affirme le principe d'identité : *ce qui est, est* ; ou celui de contradiction : *ce qui est ne peut être en même temps et n'être pas* ; ou celui d'unité : *tout être est un*, je ne vois pas de vérification expérimentale utile à leur certitude, ni même possible.

L'impossibilité d'une expérience est encore plus manifeste dans les principes qui affirment une impossibilité idéale, et partant non expérimentale. Lorsque j'affirme que deux droites prolongées à l'infini ne peuvent renfermer un espace, je reconnais clairement que tandis qu'il est possible d'expérimenter une ligne courbe renfermant un espace, il est impossible d'expérimenter une ligne droite renfermant un espace. Il y a ici con-

tradiction dans les termes, et c'est cette contradiction reconnue qui motive la certitude de ma proposition, et nullement une expérience que je n'ai pas faite, puisque je la déclare impossible avant de l'avoir essayée. De même lorsque je soutiens que le vide absolu est impossible, ce n'est pas l'impossibilité expérimentale qui motive mon assertion, mais le rapport de contradiction dans les termes.

Nous reconnaissons toutefois que, très souvent, la vue sensible d'un rapport, auquel peut-être nous n'aurions jamais pensé, nous en donne l'idée, et stimule la paresse de notre esprit, en le provoquant à chercher encore d'autres rapports inconnus. De même, après la découverte de ces nouveaux rapports idéaux, l'expérience vient confirmer l'exactitude de nos vues, en nous montrant leur réalisation dans le monde sensible. Et cette harmonie bien constatée des lois de la pensée avec les lois de la nature, procure l'apaisement de notre besoin de connaître, et le repos de l'esprit.

Mais il n'en est pas moins constaté que la nécessité, pour concevoir un rapport entre des termes donnés, d'avoir déjà expérimenté ce rapport est loin d'être évidente.

Opinion contraire de Cajétan.

Cependant il s'est trouvé d'éminents scolastiques [1], pour soutenir cette nécessité. Prenant à la lettre la fameuse thèse d'Aristote sur l'impossibilité d'acquérir l'idée sans image préalable, ils ont cru pouvoir en conclure qu'il fallait à l'esprit non seulement l'image de chaque terme mis en présence, mais encore l'image de leur rapport, en sorte que sans cette nouvelle image le rapport ne pourrait être perçu.

Quoique cette conclusion nous paraisse excessive et même contraire aux données de l'expérience, nous

1. Cf. Cajetan, *Comment. in post. Anal.,* l. II, c. 13.

n'avons pas besoin de prolonger ici une discussion parfaitement inutile à notre thèse. Accordons à Stuart Mill cette prétendue nécessité d'une expérience ou d'une image du rapport, antérieure à la perception de ce rapport, il restera toujours la difficulté capitale pour le positivisme de changer cette image particulière et contingente en idée universelle et nécessaire, cette expérience passagère en principe éternel et immuable. On a beau traiter cette idée d'illusion, ce principe de chimère, ils sont des faits de conscience indéniables, contre lesquels le positivisme se brisera.

Serait-elle requise, elle ne suffit pas.

La vérité absolue que deux et deux font quatre, ou que un égale un, dépasse tous les faits, et n'est pas seulement le prolongement imaginaire et illusoire d'un fait contingent à travers l'avenir ou le passé. Le prolongement imaginaire de la ligne AB, tracée sur le tableau noir, ne convertit nullement cette ligne AB en ligne nécessaire et absolue, et malgré son prolongement indéfini dans l'espèce elle demeure contingente et singulière. L'explication de Stuart Mill est donc insuffisante. Il nous a bien montré que l'image était cause matérielle de l'idée, l'expérience *cause matérielle* du principe ; mais il s'obstine à négliger la *cause formelle,* l'activité intuitive de l'esprit, qui reconnaît le type idéal dans l'image qui exprime ce type, le rapport idéal dans le rapport concret qui l'incarne.

Voilà pourquoi le positivisme ne considérant qu'un des côtés de la nature, le côté matériel, demeure une explication incomplète, et partant fausse et dangereuse dans la mesure même où elle est incomplète.

Les Critères (*suite*).

4° La raison.

Le raisonnement en général.

L'idée et le jugement ne sont encore que l'exercice de la première fonction de la raison humaine : la fonction intuitive. Il nous reste à étudier le critère de la fonction discursive. La raison discursive, en effet, et la raison intuitive ne sont pas deux facultés distinctes, mais plutôt deux fonctions de la même faculté, qui saisit un rapport idéal entre deux termes, tantôt immédiatement, tantôt médiatement et à l'aide d'un moyen terme, en sorte que le raisonnement n'est au fond qu'un jugement médiat. Mais comme son processus est assez différent, et que son opération est l'épanouissement le plus complet de l'intelligence humaine, en même temps qu'une marque d'infériorité aux purs esprits, qui saisissent sur le champ et sans moyen terme les rapports idéaux entre les choses, il est bon de l'étudier à part.

Ses éléments.

Le raisonnement ou jugement médiat, s'opérant, comme nous venons de le rappeler, en comparant les deux termes, attribut et sujet, dont il nous faut apprécier le rapport de convenance, avec un troisième terme plus connu, nous pouvons déjà comprendre que les éléments constitutifs du raisonnement sont au nombre de trois, savoir : trois idées, trois jugements et une conséquence.

D'abord trois idées, puisqu'il y en a deux que l'on compare à une troisième. Puis, étant donné qu'il y a trois comparaisons, il faut bien trois jugements pour les exprimer. Le dernier tire la conclusion des deux premiers jugements.

Ainsi, si je veux savoir si l'âme est incorruptible, ne voyant pas du premier coup la liaison de ces deux termes *âme* et *incorruptible,* je les compare successivement avec un terme moyen plus connu, l'idée de *simplicité*, que j'ai déjà reconnu appartenir à l'âme, — et je raisonne ainsi :

L'âme humaine est simple ;
Or ce qui est simple est incorruptible ;
Donc l'âme humaine est incorruptible.

Son fondement.

Ce raisonnement est tout entier fondé sur le principe : Deux choses égales à une troisième sont égales entre elles. A = B, or B = C, donc A = C. Et ce principe lui-même n'est qu'une des formes du principe de contradiction. Car si deux choses égales à une troisième sont égales entre elles, c'est parce qu'elles ne peuvent pas à la fois être et n'être pas égales, comme une même chose ne peut à la fois être et n'être pas.

Comme on le voit, la valeur du jugement médiat repose sur la valeur du jugement immédiat, et en tire toute sa force. On ne peut récuser le raisonnement sans récuser le principe de contradiction, et ébranler le jugement lui-même. Aussi a-t-on pu définir le raisonnement : un jugement déduit de jugements antérieurs qui le contiennent logiquement.

Ses espèces : Déduction. Induction.

Mais une chose peut être contenue dans une autre de deux manières bien différentes : comme le singulier est contenu dans l'universel, ou comme l'universel est, d'une certaine façon, contenu dans le singulier. Non seulement des principes universels, je puis descendre à des applications singulières ; mais je puis aussi, et même je dois auparavant, m'élever de l'observation des choses singulières jusqu'aux principes universels qu'elles expriment et incarnent. Non seulement je puis conclure du genre à l'espèce, de l'espèce à l'individu, mais aussi des individus à l'espèce, et de l'espèce au genre. Le lec-

teur a déjà reconnu, dans ce double mouvement ascendant et descendant de la raison discursive, le double procédé inductif et déductif qui féconde les sciences. Comme ils soulèvent l'un et l'autre des difficultés spéciales, et exigent des explications différentes, nous leur consacrerons deux paragraphes distincts, en commençant par la déduction.

*
* *

I
La déduction.

Le raisonnement déductif, comme son nom l'indique, tire d'un principe général les conclusions particulières qu'il renferme. Il descend du principe à ses applications. Et son expression la plus parfaite est le syllogisme, qui montre clairement le principe, le moyen terme deux fois comparé, et la conclusion qui s'en dégage. Prenons un exemple quelconque :

Tous les hommes sont mortels ;
Or je suis un homme ;
Donc je suis mortel.

En supposant que les deux premiers jugements, de la majeure et de la mineure, soient certains, ce que nous n'avons pas à démontrer ici, il est clair que le troisième jugement, celui de la conclusion, le sera aussi, puisqu'il est évidemment contenu dans les deux premiers.

Son fondement particulier.

Le raisonnement déductif se fonde sur ce principe : Ce qui est dit de tous est dit d'un seul : *Dictum de omni, dictum de ullo.* Par conséquent, si je dois dire de tous les hommes qu'ils sont mortels, je dois aussi le dire de moi-même, puisque je fais partie de tous les hommes. C'est là une nouvelle application du principe d'identité, car si je suis identique à homme, et homme identique à mortel, je suis aussi identique à mortel. *Je = homme* ; *homme = mortel* ; donc *je = mortel.* C'est encore, si l'on veut, une application du principe de contradiction, car si j'accorde que je suis un homme, et qu'ils sont tout

mortels, je ne puis nier, sans une évidente contradiction, que je sois aussi mortel. Le raisonnement déductif est donc un instrument ou critère très sûr de certitude, que l'on ne saurait nier sans nier le caractère absolu des premiers principes de la raison humaine.

Valeur du raisonnement déductif.

Assurément beaucoup d'hommes raisonnent mal, et la quantité des raisonnements vicieux et sophistiques que l'on rencontre dans les journaux et les diverses publications quotidiennes ressemble parfois à un déluge d'erreurs. Mais la cause de tant de maux vient de l'ignorance, des passions, des préjugés de toute sorte, souvent de la mauvaise foi, et nullement de la raison elle-même dont la rectitude naturelle est incontestable.

Si la raison se trompe ce n'est point par sa nature, Etant naturellement orientée vers le vrai, — puisqu'elle nous donne l'évidence objective dans une multitude de cas incontestables, — on ne saurait dire, sans une évidente contradiction, qu'elle est naturellement orientée vers le faux. On ne peut soutenir davantage qu'elle peut librement changer son orientation, puisqu'elle n'est pas une faculté libre, mais nécessaire, et qu'une faculté nécessairement orientée vers une fin, ne peut l'être vers deux fins contraires.

Ce n'est donc pas par sa nature qu'elle se trompe, c'est *par accident,* par défaut de réflexion, d'étude, surtout dans les questions plus complexes et plus difficiles.

L'instrument est bon, c'est la manière de s'en servir qui est défectueuse et opposée aux règles de l'art. L'art du raisonnement, en effet, est un des plus complexes et des plus délicats ; les plus grands génies se sont fait gloire de le posséder à fond ; aussi l'enseignait-on autrefois avec un soin particulier aux élèves des classes supérieures. Malheureusement, sa culture devient de plus en plus négligée, et même complètement supprimée d'une multitude de programmes officiels.

Peut-être en sera-t-il bientôt de cet art si important, comme celui de la politique ; nous le verrons surtout exercé par ceux qui ne l'ont jamais appris, et qui en feront une exploitation sophistique et mercenaire, où le lucre sera le seul critère.

Ses règles logiques.

Nous n'avons pas à exposer ici, en détails, les règles du raisonnement ou de l'art syllogistique : c'est affaire des logiciens plutôt que du critique. Cependant nous pouvons rappeler qu'elles se ramènent toutes à une règle plus générale : que *la conclusion soit contenue dans les prémisses.* Alors en effet, et alors seulement, on a droit de l'en tirer avec pleine certitude. Mais pour juger si la conclusion est vraiment contenue dans les prémisses, il y a une méthode rigoureuse et quasi-mathématique, qui consiste à plier le raisonnement dans la forme syllogistique, et à vérifier si la structure de ce syllogisme ne pèche contre aucune des huit règles formulées par l'Ecole, et qu'aucun logicien depuis tant de siècles n'a pu trouver en défaut. Si le syllogisme ainsi construit ne viole aucune de ces règles, la vérification mathématique la plus exacte est faite, et l'on peut être sûr que la conclusion est contenue dans les prémisses. On peut donc l'en déduire avec une parfaite rigueur de logique et une entière certitude.

Nous n'insisterons pas sur la valeur d'un tel critère. Aussi bien a-t-il été admis unanimement par tous les philosophes, en dehors du petit groupe des sceptiques nominalistes. Kant lui-même, dont l'admiration pour la Logique d'Aristote et sa merveilleuse discipline syllogistique est sans réserve, n'a pu essayer aucune critique contre le raisonnement déductif. Malheureusement, après avoir réduit la valeur des idées et des jugements dont il se compose, à un ordre purement subjectif, il fallait bien qu'il déclarât la valeur du raisonnement pareillement subjective ; mais ce n'est pas la faute de la

puissance même de raisonner, car si elle pouvait s'exercer sur des matériaux objectifs, Kant n'hésiterait pas à lui reconnaître une portée également objective. Donc, pour les Kantistes eux-mêmes, le raisonnement déductif est un critère sûr de vérité, et c'est sur lui d'ailleurs, en majeure partie, que repose tout l'édifice criticiste.

Nous avons donc le droit de conclure que la valeur du raisonnement déductif est au-dessus de toute attaque. C'est son *utilité* seule qui a pu être plus ou moins dépréciée par les partisans exclusifs de la méthode expérimentale et inductive.

Bacon, de Tracy, Dugald Stewart ont nié que le raisonnement déductif fût une source de vérités nouvelles. Il explique, disent-ils, ce que l'on sait déjà implicitement dans les prémisses, mais il n'apprend rien de nouveau. Une telle prétention nous paraît excessive et injustifiée. Que le syllogisme lui-même, une fois formulé, soit une méthode d'enseignement plutôt que d'invention ; qu'il excelle à exposer la preuve d'une découverte plutôt qu'à la réaliser, nous ne le nierons pas. Mais les recherches qu'exige l'élaboration rigoureuse d'une série de syllogismes, les comparaisons des termes qui la constituent, l'effort intellectuel pour juger des rapports perçus entre eux ou pour en percevoir de nouveaux, sont d'une fécondité incontestable pour le progrès du savoir humain.

Utilité du raisonnement déductif.

C'est le syllogisme seul, ou à peu près, qui crée et développe toutes les sciences exactes, les mathématiques, l'algèbre, la géométrie, la mécanique. C'est du syllogisme que sont plus ou moins tributaires toutes les parties de la philosophie : surtout la logique, la morale, la métaphysique et la théodicée.

Il n'est pas jusqu'aux sciences naturelles et expérimentales qui ne lui doivent beaucoup, car il est le complé-

ment nécessaire de toutes leurs inductions, comme nous l'expliquerons plus loin. Il est enfin l'instrument d'application des lois découvertes à des événements particuliers, présents, passés ou futurs. Ainsi l'Astronomie doit au raisonnement déductif ses plus beaux triomphes, dans la prévision des événements célestes à venir, et même dans la reconstitution des événements passés.

Bien plus, lorsque le raisonnement du semblable au semblable paraît tout à fait épuisé, il trouve encore un ingénieux moyen de se dépasser, et de marcher encore à la conquête de nouvelles découvertes. En effet, en raisonnant par *analogie,* en passant de faits déjà observés à d'autres qui paraissent à peu près semblables ou analogues, on découvre souvent des lois analogues aux premières. Les lois de la propagation des ondes produites dans l'eau par un jet de pierre, ont ainsi permis de raisonner par analogie sur les ondes sonores, lumineuses ou électriques, quoiqu'elles soient invisibles, et de découvrir de nouvelles lois, dans ces nouveaux domaines de l'acoustique, de l'optique et de l'électricité.

*
* *

II
2° L'induction.

Le raisonnement inductif, lorsqu'on veut en justifier la valeur, offre beaucoup plus de difficultés que le raisonnement déductif, et sa théorie est assez délicate à édifier sur des bases solides. Aussi a-t-il donné lieu à un plus grand nombre de controverses. Même chez les partisans les plus enthousiastes de la méthode inductive, on rencontre maintes obscurités sur la nature de cet instrument, que l'on justifie par ses découvertes et ses résultats prodigieux dans le domaine des sciences, plutôt que par l'analyse de son mécanisme, et par la claire vue de son adaptation naturelle à de si beaux résultats. Essayons pourtant de nous en faire une idée

aussi exacte que possible, en suivant le sillon déjà tracé par Aristote et S. Thomas [1].

Ses deux espèces.

Parmi les espèces d'inductions, il y en a qui nous découvrent des principes généraux et nécessaires, telle que la suivante :

Dans les triangles ABC, DEF, GHI, et plusieurs autres, la somme des trois angles a été trouvée égale à deux angles droits ;

Donc, dans tous les triangles, les trois angles valent deux droits.

Mais il y aussi d'autres inductions, beaucoup plus nombreuses, qui ne nous découvrent que des lois générales, sans aucun caractère de nécessité absolue, telle que celle-ci :

La quinine a guéri de la fièvre Pierre, Paul, Jacques, André et un grand nombre d'autres malades ;
Donc la quinine doit guérir de la fièvre.

Question à résoudre.

Ces deux espèces d'inductions étant, au moins en apparence, fort différentes, nous les distinguerons aussi dans notre étude. Et nous poserons deux fois la même question : de quel droit conclure du *particulier* au *général*, de *ce qui est* à ce qui *doit être* ; comment l'esprit humain peut-il rendre scientifique une telle conclusion qui semble déborder les prémisses [2] ?

Induction des principes nécessaires.

L'induction de la première espèce a quelque ressemblance avec le jugement d'ordre idéal et nécessaire, mais il en diffère parce qu'il n'est pas un jugement immédiat, où il puisse suffire de comparer les deux termes : *3 angles* et *2 droits*, pour en reconnaître immé-

1. Cf. Lachelier, *Les fondements de l'induction* ; Fouillée, *L'avenir de la métaphysique* ; Rabier, *Logique,* ch. 7, 8, 9 ; Gratry, *Logique,* l. 4.

2. L'induction par *énumération incomplète* est la seule qui demande à être justifiée. Aussi n'avons-nous pas à défendre l'induction par *énumération complète,* si tant est qu'elle mérite le nom d'induction. Exemple : L'ouïe, la vue... et les autres sens ont un organe. Donc tous les sens ont un organe.

diatement l'égalité. Les deux termes ne seront unis dans notre esprit qu'au moyen d'une expérience analytique, finissant par nous faire comprendre qu'il n'en peut être autrement, parce que l'on ne peut augmenter l'un des trois angles, sans diminuer d'autant les autres, et qu'il y a ainsi compensation. Aussi dès que j'ai compris que l'égalité des 3 angles à 2 droits n'appartenait pas seulement aux triangles ABC, DEF,... mais à la nature même du triangle, j'arrête aussitôt mes expériences sur de nouveaux triangles, parce qu'elles seraient inutiles, et je conclus, sans crainte d'erreur et avec une parfaite évidence, au principe universel et nécessaire : les 3 angles d'un triangle quelconque valent 2 droits.

La rigueur de ce raisonnement ne fait aucun doute, puisqu'il repose sur le principe démontré en ontologie, que les essences abstraites des choses sont nécessaires et partant immuables. Nécessaires, car on ne peut les concevoir autrement qu'elles ne sont, en vertu même du principe d'identité : le cercle est rond, et l'on ne peut le concevoir carré. L'essence du cercle est donc nécessaire, et partant immuable, puisque ce qui est nécessaire ne saurait changer — même par la toute-puissance divine — qui ne peut faire l'impossible, non par défaut de puissance, mais par le défaut d'être possible qui manque à une notion contradictoire.

Deuxième cas : Induction des lois naturelles.

Tel est le roc immuable du premier genre d'induction. En est-il de même du second ? Pour résoudre la question recourons encore à l'analyse.

La quinine a guéri de la fièvre Pierre, Paul, Jacques et plusieurs autres malades. Ai-je le droit d'en conclure qu'elle *doit* encore guérir de la fièvre tel ou tel autre malade ? Oui, j'en ai le droit, si d'une part, il est bien constaté que c'est bien à la nature même de la quinine que je dois les premières guérisons ; et si, d'autre part, elle est administrée à ces malades exactement dans *les*

mêmes conditions que chez les premiers qui ont été guéris. Les mêmes causes, en effet, agissant dans les mêmes conditions, produisent toujours et *doivent* produire les mêmes effets. C'est là un principe universellement admis, parce qu'il n'est pas purement empirique mais rationnel. En effet, *l'être agit comme il est.* Impossible d'agir autrement que l'on est, puisque l'action est la première manifestation de l'être, et qu'il ne peut manifester que ce qu'il est, plus ou moins adéquatement, sans doute, mais enfin il ne peut donner ce qu'il n'a pas en lui et se montrer autre qu'il est.

Et ne dites pas que l'être pourrait se dissimuler et se masquer : ce sont là des métaphores inexactes. Si je dissimule ma figure derrière un masque, ce n'est pas elle qui se manifestera, sans doute, c'est la figure du masque : mais celle-ci ne peut se manifester autrement qu'elle est [1].

Cependant, si l'être ne peut agir autrement qu'il est, il pourrait ne pas agir du tout, et la quinine pourrait ne pas guérir, si son action était empêchée soit par une autre cause naturelle plus forte, soit par une action surnaturelle des esprits supérieurs ou de Dieu. Aussi la certitude que peut donner ce second genre d'induction n'est-elle jamais métaphysique et absolue, mais seulement physique ou subordonnée à cette condition toujours sous-entendue : si rien ne vient s'y opposer et en contrarier l'effet. Mais cette certitude conditionnelle nous suffit pratiquement pour agir.

Conditions de l'induction.

Toutefois, dans cet ordre de certitude simplement physique et hypothétique, pour pouvoir induire avec assurance que la quinine doit guérir, il faut au préalable avoir constaté deux choses :

1. L'hypothèse kantiste d'un *noumène* qui se manifesterait par son *phénomène* autrement qu'il est, n'est donc pas intelligible. Autant dire que *ce qui paraît ne paraît pas* du tout. Cf. Boirac, *L'idée du phénomène,* p. 33 et suiv.

1° Que tel est bien l'effet naturel de la quinine ; 2° que toutes les conditions requises à la production de cet effet se trouvent réalisées. Or, c'est là une double condition restrictive de la plus haute gravité. Restrictions que nous n'avons pas rencontrées dans les conclusions de la première espèce d'induction, et qui font à la fois l'infériorité et la difficulté pratique de ce nouveau raisonnement.

On peut les constater

D'abord, il faut s'assurer que c'est bien la quinine qui a guéri de la fièvre dans les premiers cas, et non pas quelqu'autre remède ou quelqu'autre cause secrète ayant agi concomitamment.

Pour cela, il faudra multiplier les expériences, pour arriver à l'élimination complète de toutes les causes accidentelles possibles, et partant à la démonstration que la quinine est bien la vraie et unique cause de la guérison.

Une fois la vraie cause reconnue, il faudra aussi découvrir les conditions nécessaires dans lesquelles elle opère, et éliminer les conditions sans lesquelles elle peut encore opérer. Pour arriver à ce résultat, facilement et sûrement, Bacon a imaginé des tables dites de *présence*, d'*absence*, de *degrés*, etc... que Stuart Mill a développées dans ses quatre méthodes de *concordances*, de *différences*, de *variations concomitantes* et des *résidus.* Toutes ces méthodes ont recours au même artifice, qui est l'élimination ou l'exclusion des causes et des conditions étrangères. Mais il nous paraît inutile ici de les examiner, parce qu'elles regardent plutôt le logicien que le critique, comme les règles syllogistiques que nous avons pareillement omises, parce qu'elles sont une question d'art plutôt que de critique.

La conclusion alors s'impose.

Enfin, lorsqu'on a ainsi constaté que la quinine, dans certaines conditions, a réellement guéri de la fièvre, la conclusion s'impose : donc la quinine *doit* toujours

guérir dans les mêmes conditions. Et le médecin qui voudra guérir de nouveaux malades n'aura plus qu'à administrer la quinine, autant que possible, dans les mêmes conditions pour que la quinine puisse produire son effet.

Les résultats de l'expérience ayant toujours confirmé et confirmant chaque jour une théorie si rationnelle, ont permis à toutes les sciences naturelles de proclamer les véritables lois de la nature, soit en astronomie, soit en physique ou en chimie, soit en histoire naturelle, en physiologie ou en médecine. On peut même dire que tous les progrès merveilleux de ces sciences sont dus à la découverte de lois naturelles par le procédé inductif, et à des applications de plus en plus ingénieuses de ces lois ainsi découvertes [1].

Induction complétée par la déduction

Toutefois, sans vouloir en rien rabaisser la fécondité merveilleuse de ce procédé inductif, objet de l'admiration universelle des savants et des philosophes contemporains, nous devons faire remarquer qu'il est incomplet ou insuffisant dans l'acquisition de la science totale, et que c'est le procédé déductif qui le doit compléter, notamment dans trois cas :

1° C'est la déduction qui confirme les lois hypothétiques découvertes par l'induction. Une hypothèse après avoir expliqué tous les faits connus n'est pas encore certaine ; mais elle le deviendra si l'on peut en déduire d'autres faits que l'expérience viendra à confirmer.

1. « Il y a un déterminisme absolu, dit Cl. Bernard, dans les conditions d'existence des phénomènes naturels, aussi bien pour les corps vivants que pour les corps bruts... La condition d'un phénomène une fois connue et remplie, le phénomène doit se produire toujours et nécessairement à la volonté de l'expérimentateur... Ce déterminisme devient ainsi la base de tout progrés et de toute critique scientifique... On doit forcément admettre comme un axiome que, dans des conditions identiques, tout phénomène est identique, et qu'aussitôt que les conditions ne sont plus les mêmes le phénomène cesse d'être identique. » Cl. Bernard, *Introd. à l'étude de la médecine expér.*, p. 115.

C'est de cette manière que la théorie des ondulations de la lumière a vaincu sa rivale, en permettant de tirer des conséquences que l'expérience est venue vérifier.

2° C'est encore le raisonnement déductif qui explique les lois certaines. Pour qu'une loi ne reste pas purement empirique, il faut en montrer la raison scientifique d'où elle doit découler. Si l'on parvient, par exemple, à la déduire par raisonnement d'autres lois plus générales, on en montre la cause et la raison d'être. Ainsi la loi de la gravitation des planètes s'explique par deux lois supérieures qui régissent le mouvement centripète et centrifuge.

3° Enfin le raisonnement déductif aide à découvrir de nouvelles lois. Tantôt il étend la loi qui régit une espèce à une autre espèce, à cause de leur *analogie* ; tantôt il étend, à cause de leur *dépendance,* les principes qui régissent un genre de phénomènes à un autre genre. Ainsi, à cause de la dépendance du corps et de l'âme, de la quantité et de la qualité, on pourra conclure des variations de l'un des deux termes aux variations de l'autre.

Synthèse des deux procédés.

Telle est la valeur des raisonnements inductif et déductif et leur union réciproque. Pour la mieux comprendre encore, il suffit de les comparer et de les ramener tous les deux à leur unité synthétique.

Dans la déduction, je conclus d'un principe général à son application particulière ; de ce que la mortalité convient à tous les hommes, j'en conclus qu'elle me convient. Suivant la formule d'Aristote : *dictum de omni, dictum de ullo* ; ce qui est dit de tous est dit d'un seul.

Dans l'induction, au contraire, ce qui est dit de chacun est dit de tous, *dictum de singulis, dictum de toto*, parce que j'ai reconnu l'attribut comme essentiel

ou tout au moins comme naturel à chacun. Ainsi de ce que chaque être vivant meurt, je conclus que la mortalité est naturelle à tous.

La conclusion de la déduction est donc contenue dans l'*extension* des prémisses ; et celle de l'induction contenue dans la *compréhension* des prémisses. Dans le premier cas, je tire le singulier qui était contenu dans l'*extension* de l'universel ; dans le second cas, je tire l'universel qui était contenu dans la *compréhension* du singulier. Mais dans l'un et l'autre cas, la conclusion était déjà implicitement renfermée dans les prémisses. Or, comme l'a très bien remarqué le P. Lépidi : *une chose implicitement affirmée reste la même une fois explicitement énoncée.* L'implicite et l'explicite, sous deux formes différentes, sont au fond identiques, et nos deux raisonnements, d'allure si opposée, sont ainsi pareillement ramenés au principe d'identité, qui en fait le solide fondement et la certitude inébranlable.

*
* *

II Théorie positiviste du raisonnement.

Après cet exposé sincère de la doctrine traditionnelle depuis Aristote, sur le raisonnement, le lecteur saisira facilement, par le contraste, la faiblesse de la théorie associationniste que les positivistes nous opposent, à la suite de Stuart Mill, de Spencer et de Taine.

D'après la thèse positiviste, l'induction ne serait qu'une pure accumulation d'expériences particulières semblables, une liaison empirique de faits, dont la formule ou la conclusion serait partant incapable de dépasser les limites de l'expérience. La science entière se réduirait donc à constater et à formuler des liaisons invariables de faits.

L'argument principal de cette thèse est tiré de l'observation elle-même, et consiste à soutenir que l'examen analytique de nos jugements, soit immédiats, soit

médiats et inductifs, a démontré qu'ils se réduisent en dernière analyse à des expériences particulières liées ensemble par une formule. De même que l'idée générale n'était qu'un mot, une étiquette sur un groupe de faits semblables, ainsi un jugement inductif n'est qu'une formule exprimant une liaison ou succession habituelle de faits, associés entre eux dans la nature, et pareillement associés dans notre esprit. L'association des idées suffirait donc à tout expliquer : les jugements médiats et immédiats, les inductions et les déductions.

Telle est la thèse positiviste, dont nous contestons absolument l'exactitude et la vérité.

Critique : L'association imite le jugement

Sans doute, l'association des idées ou des images peut produire des effets qui imitent le jugement et même le raisonnement, soit inductif, soit déductif. Nous l'accordons volontiers ; mais ce n'est là qu'une imitation lointaine, qu'une grossière contrefaçon, suffisante assurément pour expliquer la connaissance des animaux, mais nullement la connaissance humaine.

Le chat qui, pendant l'hiver, a expérimenté la chaleur douce et bienfaisante de la flamme qui pétille dans le foyer domestique, a associé à la sensation visuelle le souvenir de la chaleur qu'elle lui a causée lorsqu'il s'est approché. Aussi dès qu'il reverra la flamme, s'il a froid, il s'en approchera de nouveau. Aura-t-il fait pour cela un jugement véritable ? Nullement. Juger c'est apprécier le rapport logique entre deux idées, de manière à rapporter un attribut à son sujet, ou un sujet à une catégorie d'attributs. Par conséquent, dans l'exemple proposé, il faudrait comparer l'attribut *chaleur* avec le sujet *flamme*, de manière à prononcer :

La chaleur convient à la flamme ;

Ou bien : *la flamme est dans la catégorie des objets chauds.*

Or l'association pure et simple de ces deux images est

incapable d'arriver à ce résultat. Elle soude l'image de la chaleur et des sensations qui en résultent à l'image de la flamme, en sorte que l'image de la flamme réveillera aussitôt le souvenir de la chaleur, et c'est tout. Inutile pour cela d'attribuer à l'animal des idées générales de sujet et d'attribut, de convenance d'attribut au sujet, ou de disconvenance de l'un avec l'autre, ni les notions de genres ou d'espèces logiques, ni celles de catégories ou de classifications abstraites. Tout ce bagage scientifique est inutile à l'animal. L'association ou la soudure de ces deux images : *flamme, chaleur,* le conduira très simplement et très sûrement au même résultat pratique : il s'approchera du feu s'il a froid. Et l'association aura ainsi imité le jugement, *imitatur judicium,* suivant la juste remarque de S. Thomas, mais on a compris la différence essentielle des deux procédés.

L'association unit ensemble deux représentations, et fait passer automatiquement l'animal de la première à la seconde. Le jugement distingue la nature des deux représentations, les compare entre elles, examine si la notion de l'attribut convient à la notion du sujet, et parvient à saisir entre ces deux termes un rapport logique qu'il affirme en disant : *cette* flamme réchauffe. Puis ayant compris qu'il est dans la nature même de la flamme de réchauffer ce qui est froid, il s'élèvera par induction jusqu'à la loi générale : *la* flamme réchauffe.

Au lecteur de conclure combien cette découverte des lois de la nature, par le procédé inductif, est au-dessus de la connaissance purement animale ; et combien, du reste, cette science serait inutile à l'animal sans raison.

Imite le raisonnement.

Allons encore plus loin, car la simple loi d'association peut produire des effets plus compliqués, qui imitent non seulement le jugement, mais encore les raisonnements les plus complexes.

Supposé, par exemple, unies dans le cerveau d'un animal, les trois représentations suivantes : l'image visuelle d'un éclair, l'image auditive du tonnerre, et l'image sensible de la terreur et des mouvements locomoteurs qui l'accompagnent. Dès que cet animal verra briller un éclair, aussitôt cette première image réveillera la seconde, celle du bruit du tonnerre, qui sera imaginé et prévu par anticipation, avant même qu'il ait retenti ; et cette seconde image réveillant automatiquement la troisième, l'animal aura eu peur et se sera déjà caché avant même que le tonnerre ait grondé.

Cette loi d'association est donc un mécanisme admirable par lequel la Providence, en sa bonté, a suppléé chez l'animal à l'absence du raisonnement, puisqu'elle produit des effets pratiques tout à fait analogues. Mais comme il serait grossier de les confondre !

L'association peut nous faire passer d'une première idée à une troisième, par l'intermédiaire de la seconde, sans nous révéler pour cela ni leur nature, ni la nature des rapports qui les unissent. Elle nous fera passer de l'idée de l'éclair à l'idée de fuite, sans nous faire penser au rapport qui unit l'éclair à la foudre, la foudre à la fuite, et nous laissera ignorer si la foudre est l'effet de l'éclair, et si la fuite est le moyen de l'éviter.

Mais en diffère essentiellement.

Au contraire, la raison connaît ces rapports et les enchaîne par un lien logique. Elle me dit que l'éclair annonce la foudre, que la foudre a pour effet bien des malheurs, que pour éviter ces malheurs, un moyen serait de fuir ; et c'est cette liaison raisonnable de toutes ces idées de cause et d'effets, de fin et de moyen, qui me déterminera à prendre la fuite. J'agirai donc en apparence comme l'animal, mais en réalité avec cette différence essentielle que j'aurai réfléchi et compris les raisons qui me font agir.

Et comme ces raisons ne sont pas toujours nécessi-

tantes, mais discutables, je pourrai en découvrir d'autres, meilleures et beaucoup plus scientifiques, qui m'engageront, par exemple, à rester immobile au lieu de fuir, en sorte qu'un autre raisonnement, neutralisant l'association habituelle, pourra me faire agir d'une tout autre manière.

Ainsi la loi d'association déroule uniformément et aveuglément la même série de phénomènes associés, sans en faire comprendre la suite. Au contraire, la raison se laisse guider par le lien logique qu'elle y découvre, et comme elle peut en découvrir plusieurs, en se plaçant à différents points de vue, elle peut aboutir aux conclusions les plus variées et aux solutions les plus inattendues.

De là, le progrès que la raison enfante, tandis que l'association pure et simple ne peut produire que la routine automatique et l'immobilité de l'instinct animal.

C'est pour ne pas avoir saisi l'opposition et le contraste de deux procédés si opposés, et aussi pour obéir à la logique du système préconçu, que les positivistes ont essayé de les confondre. Nous allons voir avec quel peu de succès.

Passage du jugement animal au jugement humain, d'après Taine.

Taine, dans un paragraphe qu'il intitule : « passage du jugement animal au jugement humain », s'efforce de ne voir entre les deux qu'une question de degré ou de complication plus ou moins grande, et voici comment il expose son opinion.

« L'enfant de quinze mois, qui répète et applique déjà quelques noms généraux, n'a qu'à en associer deux pour faire une proposition générale, et c'est le cas lorsqu'un objet qui évoque en lui un nom, éveille encore en lui un autre nom. Il ébauche alors ses premières phrases balbutiées et dépourvues de verbe : *soupe bonne, chat méchant,* etc. Le mécanisme de

cette jonction est très simple, et ici la pensée animale conduit naturellement à la pensée humaine. Quand un chien voit dans une rigole ou dans un creux un liquide coulant, inodore, incolore et clair, cette perception, en vertu de l'expérience antérieure, suscite en lui, par association, l'image d'une sensation de froid et la perception jointe à l'image fait *un couple.* »

Critique de ce « passage ».

Mais ce « couple » de deux images, comment le confondre avec un jugement, et surtout avec un jugement général ! Ne puis-je pas accoupler ensemble deux images, celle de l'olivier, par exemple, et celle de la paix, sans qu'il y ait entre elles ce rapport logique de convenance ou de disconvenance qui caractérise le jugement et me fait unir l'attribut à un sujet ? Ou bien ne puis-je pas accoupler ensemble deux images logiquement unies, sans connaître ce lien logique ? Or c'est bien sur cette confusion grossière que repose tout le raisonnement de Taine. Après avoir gratuitement supposé que tout « couple » de deux images est un jugement et même un jugement général, il poursuit ainsi : « Peu à peu, à mesure qu'il avance en âge... ces jugements se multiplient... ils sont le résumé et la mesure de l'expérience antérieure... Puis, l'expérience les rectifie et les précise... » Enfin, « au bout d'un temps fort long, après beaucoup de correspondances ainsi vérifiées, les hommes de certaines races et de certaines civilisations, les Européens modernes, par exemple, *ont fini par croire qu'il en est ainsi dans tous les cas*, que telle est la constitution des choses, que toute la nature est régie par des lois, que tout son cours est uniforme, qu'en tout temps et en tout lieu, dans le monde moral et dans le monde physique, tout caractère donné a des conditions (des causes) dont la présence entraîne sa présence. *Cette supposition est-elle*

vraie ?... Elle est le principe de l'induction scientifique[1]. »

Le lecteur nous dispensera de relever ici l'impossibilité, déjà prouvée, d'expliquer par des associations d'images et par des sensations transformées, les notions générales dont parle ici Taine sur la « constitution des choses », sur la « nature » et ses « lois », sur le « cours uniforme » de ces lois dans le « monde moral » et dans « le monde physique ». Il est clair que le fameux « passage » annoncé de la connaissance animale à la connaissance raisonnable, n'est plus un simple « passage » mais un saut périlleux et gigantesque du contingent dans le nécessaire, du fait sensible dans l'ordre idéal. Et nous aurions quelque droit de nous plaindre d'une espèce de mystification.

Fondement de l'induction d'après Taine.

Arrêtons-nous seulement à ce prétendu fondement que Taine croit de force à soutenir tout l'édifice de l'induction scientifique : *une supposition des Européens modernes qui ont fini par croire qu'il en est ainsi dans tous les cas,* et que toute cause dans les mêmes circonstances doit produire les mêmes effets. « Cette supposition est-elle vraie ? » — Tandis que Stuart Mill la croit entièrement gratuite, Taine veut la croire probable. « Les lois ainsi découvertes, dit-il, ne sont que probables, au delà du cercle de notre expérience... Il n'est pas absolument sûr que par delà les nébuleuses d'Herschell, la loi de la gravitation tienne encore bon. Il n'est pas du tout certain que, dans le soleil, l'hydrogène et l'oxygène gardent l'affinité chimique que nous leur connaissons sur la terre[2]. »

1. Taine, *De l'Intelligence,* t. II, p. 309-312.

2. *De l'Intelligence,* t. II, p. 331. Taine ajoute : « il est possible que dans le soleil la température excessive, par delà les dernières nébuleuses, ou quelques *circonstances inconnues* interviennent pour annuler ou altérer la loi. » Mais tout le monde accorde que si les circonstances sont différentes les effets peuvent être différents. La question

Or cette concession de Taine nous paraît arbitraire, et la négation agnostique de Stuart Mill nous semble bien plus logique. En effet, Taine a déjà accordé à Stuart Mill, que les deux idées accouplées dans une loi découverte par le procédé inductif, n'expriment qu'une liaison *de fait,* et non *de droit.* « Quand nous disons, a-t-il écrit, que tel antécédent suscite tel conséquent, ce mot ne désigne aucune vertu mystérieuse et secrète ; nous ne songeons ni au lien mystérieux de cause et d'effet, ni à celui de substance ou de nature. » — « La seule notion, dit (justement) Stuart Mill, dont nous ayons besoin en cet endroit, peut nous être donnée par l'expérience. Nous apprenons par l'expérience qu'il y a dans la nature un ordre de successions invariable, et que chaque fait y est toujours précédé d'un autre fait. Nous appelons cause l'antécédent invariable, effet le conséquent invariable. » — « Au fond nous ne mettons rien autre chose sous ces deux mots [1]. »

Critique de ce fondement.

Fort bien, répliquerons-nous à Taine. Mais si la loi n'exprime rien qu'un fait ordinaire, *ce qui est,* et n'exprime nullement *ce qui doit être,* dans l'ordre actuel de la nature, comment avez-vous la prétention d'en conclure *ce qui doit être,* et de prédire une éclipse de soleil, même avec une simple probabilité ? — Vous n'en avez plus le droit, et la réserve agnostique de Stuart Mill est la seule attitude logique. Et si les prédictions des astronomes, loin d'être en défaut, se vérifient toujours et sans cesse, n'est-ce pas la preuve que leur loi exprime non seulement ce qui a été, ou ce qui est, mais encore ce qui doit être, contredisant ainsi le point de départ de nos deux philosophes ?

Taine se réfute lui-même

Du reste, le meilleur contradicteur de Taine sera

est de savoir si la même cause dans *les mêmes conditions* doit produire les mêmes effets.

1. Taine, *De l'Intelligence,* t. II, p. 297, 305.

Taine lui-même, qui ne peut se tenir longtemps dans ses positions systématiques, parce qu'elles sont intenables à la raison humaine. De même qu'après avoir nié l'idée, comme une illusion de conscience, il en a rempli son ouvrage, *de l'Intelligence*, et a constamment parlé de l'idée comme si elle existait réellement, ainsi après n'avoir admis que la connaissance des faits sensibles, il en suppose et même en défend éloquemment l'interprétation idéale par une faculté supérieure aux sens et à l'expérience. Citons au hasard ses propres témoignages :

« Le lecteur, dit-il, voit maintenant comment se forment les axiomes. Non seulement l'expérience faite avec les yeux ou avec l'imagination *n'est qu'un indice* (pour la raison), mais encore cet indice peut manquer (par exemple, dans la construction impossible d'un myriagone, dans le prolongement également impossible de parallèles à l'infini, etc...). Sous le *travail de l'œil* externe ou interne, il y a un sourd *travail mental*... Mais quoique la raison soit le véritable ouvrier de la conviction finale, l'indice que fournissent les sens est très précieux. Car les témoignages de l'œil et de l'imagination devancent et confirment les conclusions de l'analyse ; nous sommes conduits à l'axiome par une suggestion préalable, et nous y sommes maintenus par une vérification ultérieure. L'évidence sensible sert d'introduction et de complément à l'évidence logique[1]. » Très bien ! mais comme nous voilà loin du pur mécanisme de l'association des images, et comme nous nous rapprochons de cette seconde vue idéale de l'intelligence, qui lit au dedans des données sensibles, *intus legere*, la nature ou forme idéale qu'elles expriment ! Voilà Taine devenu Thomiste et Aristotélicien sans s'en douter !

Il admet une vue de l'esprit au-dessus de la vue des sens.

1. Taine, *De l'Intelligence*, II, p. 362.

Il admet la vue des essences ou des natures.

Quelques pages plus haut, le même auteur nous disait : « Si *tous* les triangles renferment une somme d'angles égale à deux droits, c'est que le triangle abstrait a la propriété de renfermer une somme d'angles égale à deux droits. Si tous les morceaux de fer soumis à l'humidité se rouillent, c'est que le fer pris à part, en lui-même, et soumis à l'humidité prise à part, en elle-même, possède la propriété de se rouiller. Si la loi est universelle, c'est qu'elle est abstraite [1]. » — Donc, conclurons-nous, dans l'induction, l'esprit a atteint la nature même des choses. Elle atteint l'essence du triangle, et en conclut que la somme de ses trois angles est nécessairement égale à deux droits. Elle atteint la nature du fer, et constate qu'il a la propriété de se rouiller dans l'eau. L'esprit peut donc atteindre, au-delà des faits, leur essence même, ou au moins leur nature, et y trouver l'explication ou la raison d'être des faits.

C'est encore Taine qui va nous l'exposer, avec la manière brillante dont il est coutumier.

En plusieurs cas, nous dit-il, *le pourquoi* de la liaison de deux données dans une loi est expliqué. Le fait d'une loi a montré *sa raison d'être.* D'abord en voici un exemple.

Exemple:

« Au XVII[e] siècle, après les expériences de Galilée et de Pascal, on savait que tous les corps terrestres tendent à tomber vers la terre, et, depuis Copernic et Kepler, on comprenait que la terre et toutes les autres planètes tendent à tomber vers le soleil. Newton vint et prouva que ces deux tendances sont la même ; la gravitation est commune aux corps célestes comme aux corps terrestres, et, plus généralement, à tous les corps. A partir de ce moment, on sut *pourquoi* les corps terrestres tendent à tomber sur la terre, et pourquoi les

1. Taine, *ibid.,* p. 307.

planètes tendent à tomber vers le soleil. La pesanteur des uns et la tendance centripète des autres avaient pour *raison* une propriété commune aux uns et aux autres ; les deux lois n'étaient que deux cas d'une troisième loi plus vaste [1]. »

Mais il y a mieux, et Taine va dire avec nous que *tout* phénomène et *toute* loi a sa raison explicative.

Il admet que tout a sa raison d'être

« Le point le plus remarquable, ajoute-t-il, c'est que cela est aussi vrai pour les lois dont l'explication nous manque, que pour celles dont nous avons aujourd'hui l'explication. Il y a une raison pour l'attraction que toutes les masses exercent les unes sur les autres, pour les propriétés de l'oxygène, pour la formation d'une cellule vivante, pour la naissance de notre nébuleuse. *Du moins nous le croyons.* Nous ne pouvons montrer cette raison, mais nous sommes persuadés qu'elle existe. Nous anticipons, par une affirmation hardie, sur nos découvertes futures, et même sur des découvertes que nous ne ferons jamais... Sur ces indices, notre pensée s'emporte jusqu'à étendre cette structure des choses au delà de notre monde et de notre histoire, à travers les deux abîmes du temps et de l'espace, par delà tous les lointains que l'imagination peut atteindre, par delà tous les confins que les nombres et les quantités vainement enflées et entassées les unes sur les autres, peuvent désigner à l'esprit pur. Sommes-nous en droit d'agir ainsi ? Et quels motifs pouvons-nous alléguer pour autoriser une supposition qui anticipe non seulement sur toute expérience future, mais sur toute expérience possible, et enveloppe dans l'immensité de sa prophétie l'immensité de l'univers ? [2] »

Oui, nous sommes en droit d'agir ainsi. Taine l'affirme comme nous. Non seulement, dit-il, parce que

La loi de notre esprit est la loi des choses.

1. Taine, *ibid.,* p. 393.
2. Taine, *ibid.,* p. 442, 444.

telle est la loi de notre esprit, mais aussi parce que c'est la loi même des choses. La structure de l'esprit et celle des choses, loin de s'opposer, se correspondent harmonieusement. « Si l'on met en regard le monde idéal et le monde réel, on s'aperçoit que leur structure est semblable... Ainsi se justifie (le principe de l'induction) le jugement demi-scientifique demi-divinatoire par lequel nous affirmons que tout phénomène, changement, état, propriété, manière d'être, tout caractère permanent ou transitoire d'un objet a sa raison d'être... C'est sur cette supposition que se fondent tous les procédés de l'induction[1]. »

Acte de foi aveugle, par peur de la métaphysique.

Après cette affirmation solennelle, nous ne pouvons plus douter que Taine admette la valeur de l'induction, et la valeur du principe inductif : *tout être a sa raison d'être, tout est explicable.* Mais, si vous insistez pour ne pas vous contenter d'un acte de foi aveugle, qui rappelle un peu trop l'acte de foi de Reid en l'instinct de la nature ; si vous demandez à Taine pourquoi tout a sa raison d'être, pourquoi tout est explicable, aussitôt notre philosophe se dérobe par une fin de non-recevoir : « Ici, dit-il, nous sommes au seuil de la métaphysique, *nous n'y entrons pas*[2]. » Pour nous, cette peur superstitieuse de la métaphysique ne nous arrêtera pas, et nous entrerons. Après avoir admis, avec Taine, que tout est explicable, il serait contradictoire d'ajouter : excepté le principe même que tout est explicable, et Taine aurait dû sentir, le premier, la confusion d'une telle contradiction.

Il nous a confessé dans un autre passage « qu'à défaut de la vue claire » de la convenance des deux termes de ce principe, il avait du moins « le sentiment confus

1. Taine, *ibid.,* p. 449, 459, 461.
2. Taine, *ibid.,* p. 462.

de cette soudure, sans pouvoir montrer précisément le point de jonction[1]. » — Cet aveu d'ignorance, mal déguisée par le dédain superbe de toute métaphysique, Taine aurait pu se l'épargner avec un peu de réflexion, et quelque étude des notions élémentaires de la science qu'il dédaigne parce qu'il l'ignore. Qu'on nous permette de rappeler très sommairement ces simples notions à la portée de tous.

Simple explication métaphysique.

Le principe de raison suffisante s'applique soit à l'*être*, soit à son *opération.*

1° Appliqué à l'*être*, il se formule ainsi : *tout être a sa raison d'être* ; c'est-à-dire que tout être a une nature ou des modes d'être qui nous l'expliquent, qui le rendent intelligible dans son triple état, présent, passé et futur. Un être sans ses manières d'être ne serait plus un être. En effet, si un tel être existait, lorsqu'on demanderait : *Qu'est-ce qu'il est* ? il faudrait répondre : c'est le néant ; — *Quelle est son origine* ? c'est le néant ; — *Quelle est sa fin* ? Ce serait encore le néant. Mais qui ne voit la contradiction flagrante ! Dire qu'un être n'a aucun mode d'être, ni présent, ni passé, ni futur, ce serait dire que cet être n'est pas un être.

2° Appliqué à l'*opération*, le même principe se formule ainsi : *tout être agit comme il est* ; *telle opération tel agent* ; ou bien encore : *la même cause, dans les mêmes conditions, doit produire toujours les mêmes effets.* Comme on le voit, c'est sous cette forme que le principe de raison suffisante devient le principe de l'induction scientifique, — celui dont il s'agit, dans notre discussion avec Taine. Or ce principe s'explique facilement, car il n'est qu'une forme du principe d'identité.

L'être et l'opération, — comme la *puissance* et *l'acte,* — sont de nature identique, en ce sens que l'opération

1. Taine, *ibid.*, p. 338.

n'est que l'épanouissement de l'être. L'agent opère donc nécessairement comme il est. Et tant qu'on supposera qu'il reste le même être, dans la même nature, dans les mêmes conditions, il ne peut pas ne pas opérer de même, sinon il serait en même temps et ne serait pas identique à lui-même : ce qui est contradictoire et impossible.

C'est ainsi qu'il nous a suffi de franchir « le seuil de la métaphysique » pour comprendre l'explication si simple et si lumineuse, que Taine aurait comprise, comme nous, s'il n'avait eu la peur superstitieuse d'une science qui n'est inintelligible que pour ceux qui s'obstinent à l'ignorer.

VI

Les Critères (*suite*).

5° Le Témoignage humain.

Le témoignage en général.

Après avoir étudié les critères intrinsèques, ou instruments de certitude que nous portons en nous-mêmes, tels que : les sens externes et internes, l'idée abstraite, le jugement, la raison, il nous faut aborder les critères extrinsèques, que nous trouvons autour de nous, et qui nous servent aussi à distinguer le vrai du faux. Ces nouveaux critères, extérieurs à nous-mêmes, se peuvent ramener à un seul genre : *le témoignage.* Il est la source de nos *croyances* historiques ou religieuses ; tandis que les sens et l'intellect sont la source de nos certitudes physiques, ou de nos certitudes rationnelles.

La croyance.

La *croyance* ou la *foi* est cette espèce de certitude, dite morale, par laquelle notre esprit adhère à une vérité, sans crainte de se tromper, non pas à cause de son évidence intrinsèque, mais à cause de l'évidente autorité de celui qui nous en rend témoignage [1]. Ainsi je crois à l'existence de Louis XIV ou de la ville de Babylone, que je n'ai jamais vus, — et j'y crois avec une certitude parfaite, bien différente d'une simple opinion, — à cause de l'autorité des historiens qui m'en ont rendu témoignage.

Autorité du témoin.

L'*autorité*, dont il s'agit ici, est ce pourquoi nous croyons, ce qui nous donne confiance en la parole d'un

1. C'est un abus de donner ce nom de *croyance* ou de *foi* à des adhésions de l'esprit seulement *probables,* et surtout à des adhésions *aveugles* de l'instinct, du cœur ou de la volonté. — Cf. Mallet, *Foi et Science* (Revue du Clergé fr., 1er et 15 août 1906) ; — Gaudeau, *Le besoin de croire et le besoin de savoir* ; — E. Blanc, *Mélanges phil. Science et Croyance* ; — C. Bos, *La psychologie de la croyance.*

témoin. C'est le fondement ou le motif de notre foi. Or ce fondement se ramène toujours à ceci : le témoin, n'étant *ni trompé*, *ni trompeur*, est vraiment digne de foi. La science et la véracité du témoin sont donc les deux fondements de son autorité. J'ai un droit rigoureux de les exiger dans le témoin, avant de croire en sa parole ; et je dois tout d'abord examiner et discuter ses titres. Mais dès que j'en ai constaté l'existence dans le témoin, je ne puis raisonnablement refuser l'adhésion complète de mon esprit, qui fait alors un acte de foi en son témoignage.

Importance capitale du témoignage.

Le lecteur a déjà entrevu l'importance et le rôle capital, dans la vie humaine, de ce nouvel instrument de certitude. L'individu est bien petit, non seulement dans l'immensité de l'univers, où il n'est qu'un grain de poussière, mais même dans l'immensité de la société humaine, à travers le temps et l'espace. Seul et isolé des autres hommes, l'individu réduit à ses propres découvertes, ne pourrait atteindre le plein développement de ses facultés et la plénitude de sa vie. Il resterait très ignorant et végéterait dans la barbarie. Aussi lui est-il indispensable de vivre en société et d'être instruit par ses semblables. L'homme est un être nécessairement social et enseigné.

L'enseignement ou le témoignage d'autrui est donc un instrument nécessaire de nos connaissances ; il est même pour chaque adolescent le chemin le plus court, le plus commun et le plus sûr pour arriver à une instruction complète.

Il est *le plus court*, car il met de suite en possession de l'héritage traditionnel des sciences et des arts, déjà découverts et perfectionnés par les ancêtres, et que l'individu tout seul aurait mis bien longtemps à découvrir, si tant est qu'il eût pu en découvrir quelque petite partie.

Il est *le plus commun,* car c'est l'enseignement, bien plus que le travail et la découverte personnelle, qui est la source ordinaire des connaissances du commun des hommes, soit à cause de la paresse native pour l'étude, ou du peu de capacité naturelle, soit surtout des occupations matérielles et des nécessités quotidiennes de la vie, chez la plupart des individus.

Il est enfin *le plus sûr,* car la raison individuelle, toujours faillible, est ainsi guidée et orientée dès ses premiers pas par une autorité providentielle qui, par l'enseignement familial et social, prépare les voies à son propre essor.

Nécessité et plan de cette étude.

Le critère du témoignage doit donc être étudié avec soin, à cause de son importance dans la vie. Mais comme ce témoignage peut être humain ou divin, c'est-à-dire venir des hommes seulement, ou bien venir de Dieu lui-même, car Dieu peut encore mieux que les hommes remplir la double condition de n'être ni trompé ni trompeur, — nous parlerons d'abord du témoignage simplement humain, réservant pour le chapitre suivant le témoignage divin, à cause de ses difficultés spéciales.

D'autre part, comme le témoignage humain peut n'être que le témoignage de quelques témoins rapportant un simple fait, ou bien celui de tous les hommes ensemble témoignant d'une vérité rationnelle, nous parlerons du *consentement universel* du genre humain et de son autorité, après avoir étudié tout d'abord l'autorité du simple *témoignage des hommes.*

*
* *

I
Du témoignage des hommes.

Le témoignage des hommes est-il, — sous certaines conditions, — un critère de certitude, et quelles sont ces conditions ? Telle est la première question que nous avons à exposer et à résoudre. Mais comme ce témoignage des hommes peut être simplement *oral,* ou bien consigné

dans un *écrit* historique, ou même exprimé dans une œuvre d'art : statue, colonne, inscription ou *monument* quelconque, nous devrons poser trois fois la même question pour chacune de ces trois espèces de témoignage, régis sans doute par des principes généraux identiques, mais dont les applications particulières sont très différentes, et exigent, comme on le pressent déjà, des études distinctes.

Le témoignage oral, dont nous nous occuperons en premier lieu, peut porter sur des *faits contemporains* aux témoins qui en déposent, ou sur des faits passés transmis de génération en génération par la tradition orale. Examinons les deux cas.

Témoignage sur les faits contemporains.

Pour les faits contemporains, les hommes qui en ont été les témoins immédiats et qui nous les attestent, seront dignes de foi, s'il est constaté qu'ils n'ont été ni trompés ni trompeurs. Or ces deux conditions sont souvent réalisées.

1° Souvent les témoins ne sont pas trompés. Lorsque les témoins sont éveillés et sains d'esprit, et que d'autre part le fait dont ils ont été témoins est facile à constater, palpable pour ainsi dire, et surtout accompli en public devant un grand nombre de personnes ou de grande importance ; comme par exemple l'incendie des Tuileries et autres monuments de Paris sous la Commune de 1871, le siège de cette ville par les Prussiens, puis par les troupes de Versailles, — il est manifeste que tous les témoins de ces faits n'ont pu se tromper. Impossible de prétendre qu'ils se soient fait illusion ; de craindre qu'ils aient été tous hallucinés, car l'hallucination n'est jamais générale.

2° Souvent aussi les témoins ne sont pas trompeurs. On peut prouver qu'ils n'ont pas voulu tromper ; ou que, l'auraient-ils voulu, ils n'auraient pu le faire.

a) Ils ne veulent pas tromper. Leur bonne foi peut

être évidente de bien des manières. Par exemple, si ce sont des hommes honorables, d'une loyauté reconnue, si le témoignage qu'ils rendent n'est pas favorable à leurs passions ni à leurs intérêts ; à plus forte raison s'il leur est contraire ; et surtout s'ils vont jusqu'à donner leur vie et leur sang en témoignage. L'homme ne ment que par quelque intérêt ou quelque passion ; il répugne donc à la nature humaine que des hommes se concertent pour un mensonge qui leur serait nuisible, et même pour un mensonge simplement inutile, dont ils ne peuvent retirer aucun profit. Aussi croyons-nous volontiers un témoin honorable, sain d'esprit, qui, sans passion et sans intérêt, nous rapporte un fait facile à constater qui s'est passé sous ses yeux. S'il en était autrement la société humaine serait impossible, et la nature de l'homme, à la fois sociale, puisqu'il est fait pour vivre en société, et antisociale, puisque le commerce social lui serait impossible, serait une monstruosité et une contradiction.

b) D'ailleurs, avons-nous ajouté : dans bien des cas les témoins voudraient-ils nous tromper qu'ils ne le pourraient pas. Tantôt, leurs intérêts étant contraires, ils seraient incapables de s'entendre pour la même fraude. Tantôt, le fait est tellement public et patent, qu'il serait impossible de le cacher longtemps, et la fraude deviendrait inutile et vaine. C'est en vain qu'aujourd'hui, par exemple, on annoncerait que le pape est mort, s'il ne l'était pas véritablement : la nouvelle serait bientôt démentie par les lettres et les journaux.

Le témoignage oral, portant sur des *faits contemporains,* peut donc être un véritable instrument de certitude.

*
* *

Tradition orale des faits passés.

Le témoignage oral, portant sur des *faits passés* et conservés pendant une ou plusieurs générations par la

tradition orale, est d'un contrôle assurément plus délicat et plus malaisé, mais il est souvent possible, et sa théorie n'a rien que de très raisonnable.

Conditions requises.

Pour qu'une tradition soit certaine, il faut et il suffit que *dans la série* des témoins successifs qui ont rapporté un fait, on ne puisse trouver à aucune époque des témoins trompés ou trompeurs. Or cette double condition peut être vérifiée, soit pour l'époque contemporaine du fait transmis par la tradition, soit pour les époques suivantes.

1° Pour l'époque contemporaine du fait, on peut souvent établir que les témoins ne sont ni trompés ni trompeurs, et que leur témoignage est certain, nous l'avons déjà montré.

2° Pour les époques suivantes, la même démonstration est encore possible. On en trouve une preuve spéciale dans la manière dont les générations se succèdent. Une génération tout entière ne disparaît pas brusquement et tout d'un coup ; au contraire une grande partie de la première génération vit et converse longtemps avec la seconde, une grande partie de la seconde avec la troisième... Or, dans cette lente succession, les témoignages ont le temps et l'occasion de se contrôler mutuellement, et au besoin de se rectifier. Nos pères et nos grands-pères nous ont raconté, non pas une fois, mais cent fois les mêmes faits, par exemple, de la grande Révolution française ou de la Terreur, dont ils avaient été les témoins et peut-être les victimes. Si nous avions mal compris certains détails de leurs témoignages, nous avons eu le temps de nous faire redresser par eux, et si nous avions oublié certaines circonstances, ils nous les ont maintes fois rappelées. Du reste, quelques détails seraient-ils, à la longue, ou effacés ou plus ou moins altérés, le fond et les principales circonstances de ces traditions familiales demeurent au moins substantielle-

ment vrais et incontestables, et cela suffit à asseoir notre certitude historique.

Ce que nous disons des traditions familiales, surtout chez les peuples où la vie de famille, la vie patriarcale est intense, nous le disons aussi des traditions nationales ou religieuses. Sur un fait très important, divulgué partout, connu de tous, par une tradition ininterrompue, il ne peut y avoir d'erreur au moins substantielle. Par exemple, la tradition que S. Pierre est venu à Rome et y a souffert le martyre ne saurait être fausse. Si ce fait eût été inventé de toutes pièces par la génération suivante, la génération précédente, contemporaine, qui vivait encore en partie, n'aurait pu ni ignorer ni tolérer une telle fraude, et la légende bientôt démentie serait tombée d'elle-même.

Objections de Locke.

Et que l'on ne dise pas, à la suite de Locke, que la tradition orale ne saurait être une source de certitude parce que cette certitude s'affaiblit avec le temps. Non seulement le temps ne diminue pas toujours et nécessairement la certitude de la tradition orale, mais dans bien des cas elle peut l'augmenter au contraire. Grâce au temps, en effet, un fait divulgué partout a pu être très souvent remis à l'examen et contrôlé par les critiques, surtout s'il a été plus ou moins violemment attaqué. Ainsi la mort du Christ, le témoignage et le martyre de ses apôtres et quantité d'autres faits prouvant la vérité de la religion chrétienne, loin de s'être affaiblis par le temps, en ont été plutôt fortifiés et définitivement acquis à la science historique.

Nous accorderons toutefois à Locke que les faits, en vieillissant, peuvent moins frapper l'esprit et moins émouvoir la sensibilité. Ainsi quelque horrible qu'ait été le meurtre d'Henri IV, il nous émeut bien moins aujourd'hui qu'il n'émut les contemporains de ce bon roi. Pourtant ne sommes-nous pas aussi sûrs qu'eux de

la vérité de ce fait ? Autre chose est l'émotion du cœur, autre chose l'adhésion de l'esprit devant un fait dont il est impossible de douter. L'objection ne repose donc que sur une pure équivoque.

Quant à l'impossibilité de déterminer *mathématiquement* le nombre des témoins requis pour nous donner la certitude, la difficulté est encore moins sérieuse. Il suffit qu'il puisse se déterminer moralement, suivant les cas. Dès qu'il est reconnu que les témoins ne sont ni trompés ni trompeurs, cela suffit à asseoir notre conviction, et cela peut arriver, et arrive journellement, même avec un seul témoin d'une honorabilité et d'une compétence au-dessus de toute discussion.

*
* *

Témoignage écrit ou historique.

Lorsque le témoignage oral a été consigné dans un écrit, par les témoins oculaires ou au moins auriculaires, il prend alors le nom de témoignage historique, — un peu abusivement sans doute, car le témoignage oral et le témoignage monumental font aussi partie de l'histoire ; mais nous n'insisterons pas sur des mots et des étiquettes de convention. Occupons-nous de rechercher si cet écrit peut nous donner la certitude historique, et à quelles conditions.

Pour nous donner la certitude sur les faits qu'il raconte, un livre doit être *authentique, intègre,* et *véridique.*

On appelle livre *authentique* un livre qui a pour auteur le témoin oculaire ou auriculaire auquel on l'attribue, ou tout au moins quelqu'autre témoin de la même génération et de la même époque. Sinon, ce livre serait apocryphe ou supposé.

Par *intégrité* d'un livre on désigne cette qualité de n'avoir subi aucune altération ou mutilation, au moins

importante. Un livre qui manquerait d'intégrité serait plus ou moins mutilé ou interpolé.

Enfin un livre est *véridique* lorsque l'auteur n'étant ni trompeur ni trompé, on peut ajouter foi à son témoignage. Un livre qui manquerait de véracité serait un livre faux.

Ces données étant bien comprises, il est clair qu'un livre fait autorité s'il jouit de ces trois conditions. Toute la question sera d'établir qu'il en jouit réellement. Or cela se peut constater dans bien des cas.

Signes d'authenticité intrinsèques.

1° On peut constater qu'un livre est *authentique* par une multitude de signes *intrinsèques* et *extrinsèques.*

Les signes intrinsèques sont la conformité du style, de la doctrine, des opinions, avec le style, la doctrine et les opinions connus de l'auteur ou de son époque. Il est clair que si l'écrit, soumis à l'examen, n'est conforme ni à la manière d'écrire, ni à la manière de penser de l'auteur prétendu, s'il est incompatible avec ses opinions, ses préjugés, ses mœurs ou son génie, il y aurait erreur à le lui attribuer. Mais, comme on le voit, ces signes intrinsèques sont plutôt négatifs. S'il y a opposition évidente entre l'écrit et l'auteur supposé, l'écrit n'est sûrement pas de cet auteur. Mais s'il n'y a pas d'opposition, s'il y a même un accord, ce n'est là qu'un indice favorable, ce n'est pas encore une preuve, car d'autres auteurs auraient pu avoir un style et des idées semblables ou les contrefaire habilement.

En outre, cette critique purement interne, est un instrument des plus délicats à manier. La part des conjectures subjectives et des appréciations personnelles de chaque critique est souvent énorme et arbitraire. Bien plus, elle risque souvent de rouler dans un cercle vicieux, car un même auteur, ayant pu avoir plusieurs manières successives d'écrire et de penser, il est illogique de conclure de la variété des manières à la différence d'auteur,

alors qu'on pourrait aussi bien conclure aux variations ou à l'évolution du même auteur.

Aussi est-il arrivé que les partisans exagérés de la critique interne, par l'insuffisance même de leur méthode exclusive, tels que Strauss, Renan, Harnach, Loisy.., n'ont abouti qu'à des conjectures et des hypothèses contradictoires, qui se combattent mutuellement, et verseraient finalement dans le scepticisme historique.

Signes extrinsèques.

C'est donc aux signes extrinsèques qu'il faut nécessairement recourir pour trancher le débat sur l'authenticité d'un livre. Si une tradition orale, constante et universelle, a toujours attribué tel livre à tel auteur ; si toute la suite des écrivains, dans tous les pays et dans tous les siècles, a unanimement confirmé cette tradition, l'erreur ou la fraude ne sauraient exister sur cette attribution.

Cet accord a une autorité encore plus invincible, lorsqu'il comprend des critiques remarquables par leur science, ou des adversaires qui auraient eu tout intérêt à attaquer la tradition et qui se sont vus forcés de la reconnaître.

L'intégrité: ses signes.

2° On peut constater qu'un livre est d'une *intégrité* parfaite, ou au moins suffisante, soit *a priori* par la critique historique, soit *a posteriori* par la critique textuelle.

Les données de l'histoire peuvent d'abord nous fournir des arguments *a priori,* des présomptions graves et même des certitudes sur l'impossibilité de l'altération d'un livre donné. Ainsi *l'usage quotidien* d'un livre populaire dans les assemblées publiques ; la *diffusion* des exemplaires que l'on pouvait sans cesse comparer au texte original ; la *conformité* des faits relatés dans le livre en question avec les mêmes faits rapportés par la tradition orale, monumentale ou d'autres documents écrits ; enfin l'*importance* même des faits conservés

religieusement dans la mémoire de tout un peuple et dans ses traditions nationales par la plume et le pinceau, la poésie et la musique de tous ses artistes, contribue encore à rendre invraisemblable l'altération des faits, au moins les plus importants, qui constituent la substance d'un livre, ou leur interpolation en des parties essentielles. Telle est la Bible reçue et conservée avec un soin jaloux, également par les Juifs et les Chrétiens.

C'est à la critique textuelle à confirmer ces données de l'histoire. Par la comparaison des manuscrits actuels avec les plus anciens, le paléographe arrive souvent à démontrer qu'on possède un texte dans sa pureté primitive, ou à le rétablir, s'il le faut, en corrigeant les erreurs de copistes, les interpolations de notes marginales, etc. Ce travail, qui exige des connaissances spéciales de paléographie et un tact exercé, est indispensable pour les manuscrits anciens ; il est aussi très utile pour les manuscrits plus modernes, et on a pu l'appliquer avec grand profit aux nouvelles éditions de Pascal, par exemple, et de Bossuet.

La véracité : ses signes.

3° On peut enfin constater la *véracité* d'un livre, — en montrant que l'auteur n'est ni trompeur ni trompé, — par des procédés analogues à ceux que nous avons déjà exposés.

Il ne *s'est pas trompé,* s'il n'a raconté que des faits faciles à constater et à vérifier, soit qu'il ait parlé comme témoin oculaire, soit qu'il ait cité l'autorité de témoins dignes de foi. Mais si l'auteur n'a pu se tromper dans la constatation de certains faits, son interprétation des mêmes faits n'a pas toujours la même valeur, car elle demeure personnelle et subjective, et son impartialité a pu être influencée par des préjugés, des préférences ou des antipathies que le critique doit discerner.

Il n'a *pas voulu nous tromper,* s'il est d'une probité ou d'une moralité notoire ; s'il a confirmé son témoi-

gnage par des actes héroïques, par le sacrifice de sa vie et de son sang ; si toute tromperie sur un fait public eût été facile à confondre, inutile et périlleuse, et par conséquent moralement impossible.

Au reste, comme l'authenticité, la véracité a non seulement des signes extrinsèques, mais encore des signes intrinsèques fort importants. Il y a dans la manière dont un témoin raconte les faits, comme dans la vraisemblance et l'accord de ces faits entre eux, mille indices qui peuvent nous mettre en défiance, ou au contraire nous rassurer et établir notre conviction parfaite sur sa véracité.

La passion mal déguisée d'un récit, son apprêt peu naturel, son infidélité dans les détails ou les citations, son silence affecté sur d'autres détails, peuvent nous faire craindre légitimement la mauvaise foi du témoin et l'infidélité de son récit. Tandis que la simplicité et le naturel, le calme et la conviction, sont une marque parfois très frappante de sa véracité et de sa bonne foi.

De même, le caractère fabuleux ou invraisemblable des choses racontées, leur caractère poétique ou romanesque, leur caractère politique et intéressé, — comme on le remarque dans le récit des victoires racontées par César, où l'orgueil d'un peuple ou d'un parti semble beaucoup trop flatté ; — enfin et surtout les contradictions plus ou moins grossières dans l'ensemble des faits rapportés, doivent nous mettre en défiance contre la bonne foi ou la véracité de l'écrivain.

Mais, comme on le voit, ces caractères internes sont plutôt négatifs. Et si leur présence suffit à nous faire rejeter la véracité d'un livre donné, leur absence ne suffit nullement à nous faire admettre cette véracité. Il faut encore ici recourir aux arguments extrinsèques énumérés plus haut, pour trancher le débat. Ainsi, par exemple, pour prouver la véracité de nos Evangélistes, — dont

aucun critique ne doute plus aujourd'hui, — il faut s'appuyer surtout sur les preuves extrinsèques à leurs écrits, telles que leur haute moralité, le témoignage de leur sang, et la facilité qu'ils ont eue de constater les principaux faits dont ils témoignent. Il faut surtout dire avec Pascal : « je crois à des témoins qui se font égorger ! »

Concluons donc qu'on peut reconnaître qu'un livre est *véridique,* comme on peut démontrer qu'il est *intègre* et *authentique.* Le témoignage historique est donc un critère de certitude.

*
* *

Le témoignage des monuments, tels que inscriptions, peintures, colonnes, arcs de triomphe, bas-reliefs, palais, temples, statues, etc., a pris, depuis surtout un ou deux siècles de recherches et de fouilles archéologiques, une importance considérable dans l'étude de l'histoire. « C'est aux inscriptions, disait déjà M. Fortoul, que nous devons presque tout ce que nous savons sur l'organisation administrative de l'empire romain. » Et nous en dirions autant de presque tout ce que nous savons sur l'histoire de l'Egypte, de la Phénicie et d'autres peuples de l'Orient. Quant aux lumières jetées sur les origines chrétiennes pendant les quatre premiers siècles par les recherches de M. de Rossi et de ses successeurs dans les catacombes romaines, leur merveilleux éclat est encore présent à tous les esprits. Témoignage monumental.

Tout aussi bien que les manuscrits, les monuments sont, en effet, une source très féconde de certitude touchant les faits *contemporains* ou les faits *passés.*

Leur témoignage sur les faits contemporains ne saurait être douteux. Il n'y a pas d'homme assez audacieux ou assez fou pour élever un monument public à la mémoire d'un fait reconnu par tous comme faux. Elever un pareil monument ce serait se faire la fable et la risée du monde entier.

Quant aux événements passés, le témoignage d'un monument sera aussi probant, sous certaines conditions faciles à vérifier. Il faut qu'il ait été élevé à la mémoire d'un fait vraiment public et important ; il faut aussi qu'aucun contemporain n'ait protesté. L'absence de protestation, qui pourrait s'expliquer si le fait eût été secret ou sans importance, devient en effet absolument impossible dans le cas contraire.

Du reste, la plupart de ces monuments destinés à perpétuer à jamais dans la postérité un souvenir mémorable, ont été élevés par l'autorité publique, ou avec son approbation, en sorte que leur témoignage revêt ainsi un caractère officiel, qui ajoute encore à leur autorité.

Le témoignage monumental est donc lui aussi un critère très légitime de certitude, d'une incontestable utilité. Lorsqu'il vient s'ajouter par surcroît au témoignage oral et au témoignage écrit, l'historien possède le triple faisceau, le *funiculus triplex,* parfaitement solide et impossible à briser.

*
* *

Exigences de la critique moderne.

Cependant ni le témoignage monumental, ni le témoignage écrit, — quelqu'utiles qu'ils puissent être, — ne sont absolument indispensables à la certitude historique, et c'est là un point important sur lequel on nous permettra d'insister, devant la tendance de la critique moderne à exagérer l'importance du « document » [1].

Sa nature.

La critique, comme l'étymologie grecque de ce mot, *κρινειν,* l'indique suffisamment, est l'art de bien juger. C'est l'application méthodique ou artificielle de la logique naturelle de l'esprit humain à la recherche de la vérité, dans les différents domaines où l'on peut la dé-

1. Cf. *L'Ami du Clergé,* février 1906.

couvrir. Comme il y a une critique grammaticale, philologique, ou bien d'art, de peinture, de musique, etc., il y a aussi une critique d'histoire : celle qui doit nous occuper ici.

La recherche de la vérité en histoire, ou la critique historique, n'est pas une nouveauté. De tout temps, les hommes ont eu besoin de connaître la vérité historique, et l'ont recherchée par des moyens plus ou moins primitifs, plus ou moins perfectionnés. Mais cet art si délicat, si susceptible de perfection croissante, a pris, dans le cours du siècle dernier, un tel développement et de telles proportions, en présence de la richesse de plus et plus encombrante des manuscrits sortis de la poussière des bibliothèques ou des archives, qu'il a semblé que la critique ne datait que d'hier. Ce qu'il serait plus exact d'affirmer, c'est qu'il y a vraiment un état d'esprit nouveau parmi certains critiques contemporains, et que cet état est caractérisé par une intransigeante sévérité, jadis inconnue, à l'égard du « document » et par un dédain complet à l'égard des « traditions » et de la tradition elle-même.

Pour étudier les documents écrits, la critique moderne a tracé des règles très détaillées et très complexes, dont l'exposition seule suffirait à remplir de gros volumes. Elle distingue la critique textuelle, la critique littéraire, et la critique réelle. Ses méthodes.

La critique *textuelle* a pour but de vérifier si l'on possède un texte dans sa pureté primitive, et au besoin de le rétablir par des suppositions plus ou moins vraisemblables. Ce travail exige déjà la connaissance à fond de la paléographie, et une longue pratique de cette science.

La critique *littéraire* vient ensuite. Après s'être assuré qu'on possède un texte original, il faut en dégager les idées et les faits qu'il contient. Pour cela, il

faut préciser le genre littéraire et la manière de l'écrivain. Est-il un poète, un moraliste, ou un simple historien, écrivant l'histoire pour l'histoire ? Il y a, par exemple, tel genre littéraire, comme la *parabole*, dans lequel l'écrivain n'affirme absolument rien quant à la réalité des faits. Son but est uniquement d'écrire une leçon de morale, et non pas d'histoire [1]. L'auteur n'est pas un historien. Si, au contraire, il est historien, a-t-il été témoin oculaire ou auriculaire ? S'il a suivi ou refondu des documents antérieurs, que valaient ces documents ou ces sources ; quelle est l'autorité de sa compilation ou de sa refonte ? Autant de règles différentes.

Enfin la critique *réelle* ou « haute critique », comme on l'appelle aujourd'hui, porte sur l'objet même du manuscrit, discute la sincérité et la véracité de l'auteur, juge de l'autorité de son témoignage, en un mot de sa valeur historique. C'est la dernière recherche de la critique, et aussi la plus ardue et la plus délicate.

En trois mots, la critique textuelle vérifie la pureté des textes, la critique littéraire en donne l'intelligence, et la critique réelle en établit l'autorité historique. Comme on le voit, sous des formes nouvelles, ce triple travail n'en est pas moins identique au fond à celui que la philosophie traditionnelle avait déjà tracé : établir l'authenticité, l'intégrité et la véracité d'un manuscrit. Nous ne pouvons donc que lui donner notre entière adhésion, vanter la rigueur de ses méthodes nouvelles et le choix très complexe et très savant de ses procédés et de ses moyens d'investigation. Tout cela constitue un progrès très réel et très sérieux.

Son dédain de la tradition orale.

Mais pourquoi ne parler que des règles à suivre dans la critique des « documents » ; pourquoi garder un si-

1. Cf. P. Lagrange, *La méthode historique*, p. 33, 34.

lence systématique sur la tradition orale ? Ce silence affecté et dédaigneux est-il légitime, est-il même tout simplement logique de la part des partisans exclusifs du manuscrit ou du monument ?

Qu'est-ce qu'un manuscrit, sinon une tradition orale antécédente fixée par l'écriture, par un témoin oculaire ou auriculaire, ou par un compilateur de témoignages antérieurs ? Qu'est-ce qu'un document quelconque, sinon la cristallisation à travers les siècles, dans le parchemin, le marbre ou toute autre matière, d'une tradition orale intérieure ? Que si la tradition orale est sans valeur, le document n'en a pas davantage.

Document et tradition.

Opposer le document à la tradition, comme on le fait si souvent, n'est donc qu'une méprise grossière, puisque le premier repose sur la seconde. Identifier les mots de « preuve » et de « document », au point de considérer un fait historique sans preuve, parce qu'il manque de documents écrits, c'est encore une fâcheuse équivoque. Le mot document, d'après le dictionnaire de Littré, signifie « toute chose qui enseigne ou renseigne » ; or le « document » écrit ou monumental n'est pas la seule chose qui enseigne ou renseigne, il y a aussi la tradition orale, sans laquelle le « document » lui-même ne pourrait ni enseigner, ni renseigner.

La tradition orale elle aussi est donc un vrai document ; elle est même le premier des documents, car elle est antérieure de fait et de droit à tous les autres ; elle est le plus primitif et le plus naturel des documents. Non seulement avant l'invention de l'écriture ou de l'imprimerie, elle était le seul document, mais longtemps après ces mémorables découvertes, elle est restée le plus fréquent, le plus commode et le plus populaire de tous. On parle et on raconte longtemps les faits avant de les écrire, si toutefois on se décide jamais à les mettre par écrit, car l'écriture et le monument, surtout autrefois, n'étaient

qu'une exception. Et alors, de quel droit les ériger en règle générale, et n'est-ce pas une exigence outrée de vouloir que cette preuve exceptionnelle soit la preuve unique et exclusive ?

Or tel est bien l'excès de l'école critique « documentaire », qui fait profession de n'admettre pour historiques que les faits prouvés par des documents. Pour elle, la tradition serait sans valeur, toujours suspecte, ou incapable de produire dans les esprits autre chose qu'une probabilité provisoire et extra-scientifique.

Réponse à une difficulté : La légende.

La répugnance de cette école pour toute tradition orale, ne vient pas seulement chez le chartiste ou l'archiviste paléographe d'une habitude de métier, qui le rend facilement exclusif et dédaigneux pour tout ce qui est en dehors de ce métier, mais aussi d'une difficulté objective très spécieuse, et que nous ne pouvons nous-mêmes traiter avec dédain. Il est sûr, et nous sommes les premiers à le reconnaître, que la tradition purement orale est souvent un véhicule d'une grande mobilité, et facilement déviable ou altérable. Oui, de fait, il y a eu beaucoup de traditions gravement altérées par l'imagination ou les passions populaires. Mais n'y a-t-il pas eu aussi des manuscrits et des documents gravement altérés ?

Que la tradition soit encore plus sujette à caution que le manuscrit, nous l'accordons encore. Le manuscrit peut être un précieux contrôle de la tradition elle-même [1]. Mais après ces concessions qui ne nous coûtent rien, nous nous refusons à conclure de la fragilité de la tradition à sa fausseté radicale et fatale ; de la difficulté de son contrôle critique, à son impossibilité absolue. Que

1. Réciproquement, des textes concis ou obscurs ont besoin de s'éclairer et de s'interpréter par le sens que la tradition leur a toujours donné. C'est là un point capital dont l'oubli a occasionné chez nos critiques des divergences d'interprétation les plus contradictoires et les plus fantaisistes d'un même texte.

le jugement de la critique soit pour elle d'une exigence sévère, sans doute ; mais qu'elle la condamne toujours, *a priori,* sans l'avoir entendue, nous ne pouvons l'admettre .

Il y a donc une critique de la tradition absolument sûre, en dehors de tout contrôle documentaire. Et il le faut bien, puisque la critique du document serait sans valeur sans la critique préalable de la tradition sur laquelle repose le document, simple écho d'une tradition.

La tradition doit donc être *une* source historique véritable, au sens critique de ce mot ; elle doit être même *la* source première d'où procède toute la valeur des documents écrits ou monumentaux et de l'histoire entière.

Une réaction s'impose.

Aussi nous demandons qu'on cesse de représenter le document comme l'unique ossature, ni même comme la plus solide ossature de l'histoire; cela n'est vrai, croyons-nous, ni en fait ni en droit. Nous demandons qu'on cesse de fausser l'esprit public en honorant le document d'un culte superstitieux, et en ne parlant de la tradition qu'avec un sceptique mépris.

Cette attitude ouvrirait facilement la voie au scepticisme historique le plus invraisemblable. En effet, les documents originaux sont extrêmement rares ; rien que des copies pour les époques un peu lointaines, et encore de rares copies. Les premiers manuscrits, éloignés des faits souvent de plusieurs siècles, deviendraient eux-mêmes sans valeur ; et la filière d'inquisition minutieuse à laquelle ces manuscrits doivent être soumis, étant souvent d'une application impossible, toujours très difficile, achèverait de réduire à néant ou à presque rien le riche contenu de l'histoire. Sur des milliards de faits préservés de l'oubli par la tradition des familles ou des peuples, il ne resterait qu'une partie infinitésimale, à peine capable de

surnager plus ou moins à ce déluge universel de l'hypercritique moderne, qui aurait tout englouti. Et c'est bien à ce désastre que doit aboutir la critique exclusivement documentaire, si elle persiste dans son erreur de méthode.

Instance : Toute tradition serait au moins insuffisante.

Mais l'on insiste encore et l'on nous demande si la tradition purement orale, alors même qu'elle ne devrait pas paraître suspecte *a priori,* ne devrait pas du moins être regardée comme un indice seulement provisoire et simplement probable, — soit parce qu'elle est de sa nature même fragile et sujette à erreur ; — soit parce que, de fait, bon nombre de traditions populaires ont été reconnues fausses.

Nous répondrons que si bon nombre des traditions populaires, d'abord acceptées sans contrôle, ont été reconnues fausses, bon nombre d'autres traditions ont, au contraire, reçu dans la suite une éclatante confirmation. Il y a donc tradition et tradition. Il faut savoir les distinguer par les règles de la critique ; mais de même que la défaillance de quelques témoins pris en défaut ne prouve pas *a priori* contre la véracité des autres, ainsi le caractère légendaire de quelques traditions ne prouve nullement le caractère également légendaire de toutes. La seule conclusion c'est qu'il faut les soumettre toutes à la critique, et ne les rejeter que si la critique nous les rend suspectes.

Que de fois, même malgré la suspicion première de la critique, la tradition a fini par triompher ! Sans remonter à cent exemples des siècles passés, qu'on nous permette de citer un fait contemporain bien vivant dans nos souvenirs. La tradition constante soutenait

Le puits légendaire des Carmes.

qu'après le massacre des Carmes du 2 septembre 1792, les corps des victimes avaient été non pas inhumés, mais précipitamment jetés pêle-mêle, dans un puits voisin du lieu du massacre, au fond du jardin du

monastère des Carmes. En soi, rien de plus vraisemblable, et cependant des académiciens et des savants rejetaient cette tradition non appuyée de documents écrits, et lui opposaient même des documents qui paraissaient contraires. Elle allait finir par tomber dans l'oubli, sous les coups de la critique moderne, lorsque, en 1866, le percement de la rue de Rennes, qui devait traverser ces terrains, amena leurs nouveaux propriétaires à fouiller sur l'emplacement du puits légendaire. Et quelle ne fut pas la surprise générale, quand les ouvriers mirent à jour une multitude d'ossements humains, dont les squelettes portaient encore des signes évidents du massacre, tels que des crânes percés de trous de balles ou des tibias taillés de coups de sabre. Aucun doute n'étant plus possible sur l'identité des victimes, elles furent exhumées avec honneur et religieusement déposées dans l'ossuaire de la crypte des Carmes, construite à cette fin, et la fameuse légende du « puits des martyrs » avait triomphé de la science des archivistes et des académiciens.

La tradition doit être contrôlée.

Après cet exemple, entre mille, il nous suffira de conclure, pour compléter notre réponse à la difficulté soulevée. Toute tradition purement orale n'est donc pas nécessairement suspecte. Elle n'est pas seulement une indication probable à vérifier par des documents. Elle peut être une donnée historique sérieuse et sûre par elle-même, sans le secours d'aucun document, lorsqu'elle n'a rien de contraire aux règles de la critique extra-documentaire.

Avant ce contrôle, sans doute, on peut la considérer comme sujette à erreur et faillible. Mais il en est de même de tout document avant son contrôle. Si l'on essayait de ne se servir que d'instruments parfaits et absolument sûrs, on serait condamné à l'immobilité. L'histoire n'existerait même pas, par crainte d'erreur. Mais ce péril d'erreur disparaît après une sérieuse cri-

tique traditionnelle, bien faite. Si l'on démontre, et c'est souvent facile, qu'une tradition donnée, vu son origine, ses circonstances, sa persistance substantiellement inaltérable, est bien le produit de témoins auxquels il est raisonnable de se fier, parce que rien ne prouve qu'ils soient trompés ou trompeurs, que devient le faux axiome de la critique qu'une tradition est toujours suspecte, ou d'une probabilité seulement provisoire ?

Mais elle *possède* jusqu'à preuve contraire.

Concluons, au contraire, qu'une telle tradition contre laquelle on n'a pu rien objecter, ou du moins rien de sérieux, doit être respectée, jusqu'à preuve évidente du contraire. Elle possède, et, comme le dit l'axiome juridique, il est interdit de la suspecter sans preuves : *nemo malus, nisi probetur.*

Ainsi se concilient le respect du document et le respect non moins essentiel de la tradition : double canal également respectable de toute vérité historique.

Ainsi nous nous tiendrons à égale distance d'une foi trop facile aux traditions sans contrôle, aux légendes populaires, et d'un scepticisme destructeur où verserait le culte exagéré du « document ».

Accueillons le document avec reconnaissance partout où il se rencontre, mais, de grâce, ne l'exigeons pas absolument, partout et toujours, surtout lorsqu'il est impossible, car il n'est pas l'unique source de l'histoire.

*
* *

II
Le consentement universel.

Le témoignage humain que nous avons étudié jusqu'ici avait pour objet des faits historiques. Mais les hommes peuvent aussi témoigner de ce qu'ils pensent sur d'autres objets, sur des vérités, par exemple, spéculatives ou pratiques. De là sont nées deux nouvelles questions : que vaut le consentement universel sur les vérités les plus élémentaires de la vie pratique ? Que vaut le consentement des savants sur des théories scientifiques ?

Nous allons y répondre brièvement.

Le consentement universel de tous les hommes sur les verités les plus élémentaires et les plus nécessaires à la direction de la vie, est un critère fort légitime de certitude, et la preuve en est aisée.

Son existence.

D'abord, il n'est pas douteux que le genre humain tout entier, — si l'on en excepte les fous, les hallucinés, et un petit nombre d'originaux que l'on peut considérer comme des cas anormaux ou une quantité négligeable, — est moralement unanime à admettre certaines vérités théoriques ou pratiques les plus élémentaires, par exemple : le monde existe ; il y a des lois pour les sociétés, les familles et les individus ; il faut faire le bien et éviter le mal, et mille autres vérités de *bon sens* ou de *sens commun.*

Son autorité.

Or il est impossible que tous les hommes se trompent sur ces notions élémentaires de la raison, sinon l'erreur serait imputable à la nature elle-même et à l'Auteur de cette nature, qui nous aurait privés des moyens les plus indispensables pour atteindre à notre fin.

Mais on ne peut imputer à la nature, ni à son Auteur, une telle contradiction. Comme Aristote l'avait déjà observé et reconnu, la nature par son essence est toujours bonne. L'instinct des animaux ne les trompe jamais ; les plantes elles-mêmes et les minéraux sont parfaitement orientés vers leur fin. Impossible de supposer que l'homme seul soit un être fait au rebours, que sa raison soit orientée fatalement, non vers le vrai, mais vers l'erreur. L'homme serait un monstre de la nature, et il n'en peut être ainsi. S'il y a des monstres dans la nature, c'est toujours *par accident,* par exception, par une déviation casuelle des lois de la nature. Or un accident, par sa définition même, est un cas particulier, et non la règle générale commune à tous les individus. Un jugement porté par tous les hommes, sur les vérités

les plus élémentaires et les plus simples, à la portée de tous, ne peut donc être faux.

Diverses explications.

Du reste quelle que soit l'origine attribuée à ce consentement universel, — et les philosophes les ont ramenés à trois hypothèses, — la conclusion sera la même.

Si, avec les traditionalistes, vous attribuez ce consentement universel à une révélation primitive de Dieu, cette révélation ne peut nous induire en erreur.

Si, avec Reid, vous l'attribuez à un instinct aveugle de la nature, un instinct façonné par le Créateur ne peut pas davantage nous induire en erreur.

Si vous préférez, avec S. Thomas, l'attribuer tout simplement à l'*usage normal* des facultés cognitives du genre humain, — car tous les hommes ne sauraient être à la fois hallucinés, fous, ou hors de l'état normal, — cet usage normal de nos facultés sur leur objet le plus élémentaire, aboutissant chez tous les individus à des résultats et à des jugements identiques, est un contrôle de vérité absolument certain.

Contrôle du sens commun.

Et c'est ici que nous touchons au vif de la question, au besoin qu'a la raison individuelle de chacun de nous de se laisser contrôler par la raison de tous.

Avant d'être d'une école, le sage doit commencer par être de l'école de tout le monde, et par accepter un certain nombre de vérités élémentaires et fondamentales, vérités anonymes, qui manquent de date et d'auteur, parce qu'elles sont évidentes pour tous, et contenues dans le patrimoine commun du genre humain. « Le vrai philosophe, a dit Jules Simon, abhorre l'originalité ; il ne se résigne qu'en tremblant à être seul[1] », parce que, suivant la maxime populaire : « il y a quelqu'un qui a plus d'esprit que personne, c'est tout le monde. »

1. J. Simon, *Religion nat.*, 3e partie, ch. 1.

L'individualisme en philosophie.

L'individualisme, en philosophie, n'est pas moins dangereux qu'en tous les domaines des sciences morales, économiques ou sociales. Et si l'on doit estimer, comme elle le mérite, la personnalité du penseur et même une certaine originalité de bon aloi, c'est à la condition expresse que cette originalité ne se heurte jamais de front au sens commun. Le sens commun, le bon sens, doit être le point de départ de toute recherche scientifique, et aussi le point de retour, en ce sens que la science doit expliquer et compléter les données du bon sens, sans avoir le droit de les contredire jamais. Le savant abbé de Broglie, si regretté, a eu le courage de rappeler sans cesse à ses contemporains une vérité si élémentaire, et hélas ! si oubliée ou si outrageusement méconnue.

Mépris volontaire du sens commun.

Depuis Descartes, en effet, chaque génération, et même chaque individu de chaque génération, croit pouvoir se distinguer en affichant la prétention de recommencer de fond en comble à construire l'édifice que les générations précédentes avaient mis vingt siècles de collaboration patiente à édifier. Améliorer et faire progresser ne suffit plus à certaines activités dévorantes, il faut renverser et mettre tout au rebours. Penser comme le commun des mortels serait une déchéance et une humiliation ; penser juste l'inverse et prendre le contrepied des axiomes du sens commun, sera le rêve de tout philosophe qui veut percer et se signaler à l'admiration des foules, car les foules applaudissent surtout les acrobates de la pensée, marchant la tête en bas, ou d'une manière contrefaite. La « maison à l'envers », tant admirée à la dernière exposition universelle, est en voie de devenir l'idéal de la pensée et du génie philosophique.

Il n'y a plus de disciples.

Nous sommes loin du temps où le penseur se vantait modestement de vouloir être impersonnel, et de ne faire que condenser et traduire sous une forme un peu nou-

velle la pensée des génies qui l'avaient précédé, et résumer autant que possible la raison de l'humanité tout entière. Aujourd'hui l'on veut à tout prix dire du nouveau et paraître personnel, coûte que coûte, même au risque de paraître paradoxal et excentrique. Aussi que reste-t-il de tant de systèmes, plus ou moins brillants, qui ont traversé depuis trois siècles le ciel nuageux de la pensée moderne ? La postérité répétera quelques noms plus ou moins illustres, mais rejettera ou laissera dans l'oubli les révélations contradictoires qu'ils apportèrent au monde, d'abord étonné ou ravi, et bientôt tristement déçu.

L'autorité des savants.

Cette remarque prépare déjà les voies à la seconde question que nous avions à résoudre : *que penser de l'autorité des savants,* en matière scientifique ?

Les opinions singulières des savants, seraient-ils éminents dans leur spécialité, lorsqu'elles sont en contradiction manifeste avec les vérités de bon sens ou de sens commun, — doivent être impitoyablement rejetées. Et nous en dirons autant lorsqu'elles contredisent les règles de la logique, ou les notions élémentaires de l'ontologie, qui est la science des premières idées et des premiers principes. Or il n'est pas inouï, il n'est même pas rare, que des savants très forts en physique, en chimie, en astronomie ou dans les autres sciences naturelles, mais dont l'éducation philosophique a été nulle, se hasardent à émettre des propositions dont ils ne voient pas le caractère antilogique ou antiphilosophique, inconciliable avec les premières notions de la raison humaine. Nous avons présents à l'esprit des exemples typiques de ces aberrations toujours possibles. Un jour, dans une assemblée imposante de savants réunis dans la capitale, n'avons-nous pas entendu un vieux médecin, qui porte un nom bien connu, et auquel M. l'abbé Gayraud reprochait le peu de logique de son

argumentation, lui répondre avec feu et d'un ton solennel : « apprenez, monsieur l'abbé, que la Logique et la Médecine sont deux sciences entièrement séparées, qui ne doivent avoir rien de commun l'une avec l'autre !... » Il suffit d'avoir fréquenté un peu le monde des savants, pour s'apercevoir, sans s'indigner, de ces ignorances fondamentales. L'autorité de certains savants ne saurait donc prévaloir contre le sens commun.

Critère pratique de certitude.

Que s'il n'y a pas cette contradiction avec le bon sens, l'opinion de quelques savants, les plus estimables, doit être regardée comme la plus probable ; mais ce n'est là qu'un argument bien faible dans toute controverse, et le dernier de tous les arguments, comme le déclare S. Thomas : « locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana, est infirmissimus [1] ».

S'il y a, au contraire, parmi les savants une opinion très commune ou universellement admise, on doit la prendre comme la règle du vrai, au moins en pratique et jusqu'à preuve du contraire.

Bien plus, si cette opinion commune et universellement admise, porte non pas sur des questions très difficiles et très relevées de la science, mais sur des questions scientifiques élémentaires, leur autorité fait complètement foi. Elle équivaut, dans le domaine scientifique, au consentement universel des hommes dans le domaine des vérités les plus vulgaires. On ne peut, en effet, la suspecter, sans suspecter la raison elle-même [2].

Son importance.

On voit par là l'importance, ou pour mieux dire la nécessité, de l'étude des savants qui nous ont précédés, et même de l'histoire des sciences, soit pour notre formation personnelle, soit pour l'avancement de la science elle-même. On est trop porté à croire que la science

1. S. Thomas, 1ª, q. 1, a. 8, ad 2.

2. « Le consentement universel (des savants) est la garantie de certitude empirique. » De Lapparent, *Science et Apol.*, p. 282.

moderne ne date que d'hier, et que l'étude des anciens est tout au moins superflue. Tous ceux qui dans ces derniers temps ont renoué avec l'étude des anciens, ont été étonnés de l'utilité et de la richesse de cette étude. Et M. Barthélemy Saint-Hilaire a pu justement reprocher aux savants modernes de ne pas connaître et même d'affecter d'ignorer leurs propres origines. C'est là plus qu'une grave lacune, c'est un grave péril pour le progrès de ces sciences et des sociétés humaines.

*
* *

1re Objection : L'autorité s'est trompée.

Resterait, pour être complet, à indiquer rapidement les principes de solution des objections les plus courantes contre l'autorité du consentement universel.

On dit d'abord qu'elle s'est trompée souvent et l'on allègue certaines croyances des peuples comme la croyance au mouvement du soleil autour de la terre. Mais l'exemple est bien mal choisi. Le sens du mouvement n'étant pas l'objet propre de la vue, mais du toucher, l'erreur ne porte pas sur une vérité élémentaire, à la portée de tous, mais éminemment scientifique. Savoir distinguer entre le sens réel et le sens apparent du mouvement, lorsqu'on ne peut le vérifier par le toucher, reste encore un des problèmes scientifiques les plus difficiles.

Du moins les hommes ne se trompent-ils pas sur des vérités morales élémentaires, telles que l'existence de Dieu ?

Nullement, l'existence de Dieu a été universellement reconnue par tous les peuples. Seule la *nature* de Dieu a été souvent méconnue et a fait l'objet des plus graves erreurs. Mais si l'on peut se fier au vulgaire sur l'existence des choses, il ne faut pas lui demander quelle en est la nature. Les questions de nature sont toujours les plus relevées et les plus difficiles de la science, et l'on ne peut

les compter parmi ces vérités élémentaires dont il s'agit ici à propos du consentement universel.

2e Objection : L'autorité opposée a l'immanence et à l'autonomie.

Mais la principale objection contre l'autorité des savants, celle du consentement universel, et contre toute autorité en général, est tirée de la fameuse théorie kantiste de l'*immanence*. « La pensée moderne, nous dit M. Blondel, avec une susceptibilité jalouse, considère la notion d'immanence comme la condition même de la philosophie... Elle est très juste au fond, l'idée que rien ne peut entrer en l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion, et que, ni comme fait historique, ni comme enseignement traditionnel, ni comme obligation surajoutée du dehors, il n'y a pour lui vérité qui compte et précepte admissible, sans être de quelque manière « autonome » et « autochtone »... C'est la conception même de la raison et de la philosophie, telle qu'elle est admise par la scolastique (?) comme un héritage du passé, qui enferme les germes de tous les combats livrés depuis lors à la pensée chrétienne [1]. »

Sa part de vérité.

Assurément, nous ne pouvons rien admettre dans notre esprit, ni de « l'héritage du passé », ni de l'enseignement présent, sans nous l'être *assimilé* de quelque manière. Une vérité, pour devenir nôtre, doit être comprise par nous, aussi l'inintelligible ne peut-il être assimilé ni compris par aucun esprit. Il faut non seulement avoir compris une chose, mais avoir compris les motifs qui nous forcent, ou tout au moins nous engagent, à l'admettre, et ces motifs nous venons précisément de les développer longuement en analysant les critères directs et indirects, et qui se réduisent tous à l'autorité de l'évidence ou à l'évidence de l'autorité. Mais exiger davantage, exiger qu'il n'entre en l'esprit

1. Blondel, *Lettres sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, p. 22, 28, 48.

de chacun que ses propres découvertes, que des vérités nées dans ce même esprit et sorties de lui, ou tout au moins des vérités qui lui agréent ou lui plaisent, c'est une affirmation gratuite et même inintelligible.

L'immanence ne suffit pas en histoire.

Comment, par cette méthode d'immanence, pourrions-nous, par exemple, nous démontrer à nous-mêmes les faits historiques ? Qu'un fait historique s'harmonise ou ne s'harmonise pas avec mes pensées ou mes tendances personnelles ; qu'il corresponde ou ne corresponde pas à mon « besoin d'expansion », qu'est-ce que cela peut prouver pour ou contre son authenticité, pour ou contre le devoir qui peut en découler pour moi, si je veux être raisonnable, d'y croire ou de ne pas y croire ? La méthode d'immanence en histoire est donc impossible. Des faits historiques « autonomes » ou « autochtones » sont un véritable non-sens.

Ni dans les autres sciences.

Et ce n'est pas seulement en histoire que la plupart de nos connaissances sont venues en nous du dehors, plutôt que découvertes par la réflexion et le travail personnels, c'est, on peut le dire, dans presque toutes les autres branches des sciences humaines. L'homme étant essentiellement un *animal enseigné,* les premiers éléments de ces sciences, tout d'abord, nous arrivent du dehors. La docilité du disciple commence par les accepter, sa réflexion vient ensuite pour se les approprier plus à fond par l'étude personnelle, mais sans qu'il ait à refaire tous les calculs et toutes les expériences qui ont produit ces découvertes [1]. Même après la formation de l'esprit et sa maturité complète, c'est

1. « Que deviendrait l'astronomie s'il fallait que chaque astronome relevât lui-même toutes les positions des étoiles ; que deviendrait la chimie si chaque chimiste devait être obligé de recommencer toutes les analyses et les synthèses ; que deviendrait la physique... et même les mathématiques, si chaque calculateur devait vérifier les tables de logarithmes et les instruments dont il se sert ? » Fonsegrive, *Philosophie,* II, p. 72.

encore à la conversation des hommes instruits, et à la lecture des auteurs les plus estimés, — et partant à l'autorité, — que nous recourons, pour compléter nos connaissances, surtout dans les domaines du savoir humain qui sont en dehors de nos études habituelles et de notre compétence professionnelle. Nous nous confions alors, tout naturellement, aux opinions les plus communes des savants qui font autorité, et dans les matières de simple bon sens ou de sens commun, où tous sont compétents, le consentement universel, si nous sommes sages et modestes, nous servira de garde-fou, car en ces matières, un seul ne peut avoir raison contre tous.

L'illusion des immanentistes.

Voilà ce qui a toujours paru raisonnable, parce que c'est humain, essentiellement humain. Et si nos modernes « immanentistes » ont réussi le tour de force prodigieux de faire sortir des seules données de leur conscience individuelle, toute une science morale et même une métaphysique sinon très complète, du moins très riche sur Dieu, l'âme et la vie future, n'est-ce pas que cette conscience, d'où ils tiraient tant de science, s'était déjà elle-même enrichie par tous les apports d'une culture intellectuelle et morale très soignée et même d'une éducation chrétienne ? Leur illusion serait alors d'avoir cru opérer sur des consciences prises dans la « nature pure », alors qu'elles étaient tirées des milieux déjà très cultivés.

Du reste, pour prouver que l'individu ne se suffit pas à lui-même, c'est aux partisans mêmes de l'immanence que nous allons avoir recours.

Les immanentistes réfutés par eux-mêmes.

Bornons-nous aux procédés de la philosophie « immanentiste »; replions-nous sur nous-mêmes, pour surprendre notre âme dans ses besoins intimes. L'analyse même de l'action et de la pensée, — et par suite du sujet lui-même, — va nous conduire à cette inéluctable

conclusion, que l'autorité loin d'être un obstacle à l'expansion de l'activité humaine, est postulée par elle comme une nécessité absolue. En effet, nous dit M. Blondel, « le progrès de notre volonté nous contraint à l'aveu de notre insuffisance, nous conduit au besoin d'un surcroît, nous donne l'aptitude, non à le produire ou à le définir, mais à le reconnaître et à le recevoir[1]. » Observation très profonde et très juste que fait aussi M. Fonsegrive : « Nous ne pouvons nous suffire ; ni notre pensée demeurer enfermée en elle-même, sans exiger des objets ; ni notre action ne peut s'achever ni même peut-être se commencer sans une coopération.... Même dans les opérations les plus humbles, l'homme ne peut se passer de coopérateurs... A mesure que son opération devient plus importante et plus haute, à proportion aussi l'aide qu'il lui faut est d'un ordre plus élevé... L'aménagement d'une vie morale ne saurait se faire sans la conception d'une justice, d'une destinée, d'une autorité morale, et conséquemment dogmatique[2] »

Mais alors, si la seule méthode d'immanence nous conduit fatalement à l'aveu que l'homme individuel ne se suffit pas à lui-même, et qu'il a besoin des autres et de l'autorité extérieure pour compléter ses connaissances et atteindre sa « pleine expansion naturelle », n'est-ce pas précisément l'aveu que la méthode d'immanence elle-même ne suffit pas ; et qu'elle doit se compléter par la méthode d'enseignement et d'autorité ? Que deviennent alors les formules si pompeuses et si prétentieuses de science exclusivement « autonome » et « autochtone » ? Encore la vaine piperie des mots du vocabulaire moderne !

1. Blondel, *Lettre...*, p. 28, 38. Cf. *La Quinzaine*, 1er janv. 1897, p. 124, 125.

2. Fonsegrive, *La Quinzaine*, Ibid.

Ils préparent les voies à la Révélation.

Remarquons toutefois, que dans les passages cités, M. Fonsegrive et M. Blondel, par leur fine et pénétrante analyse psychologique de l'esprit et du cœur humain et de leurs *desiderata,* ont voulu prouver la nécessité absolue d'une autorité supérieure à l'individu, et non seulement d'une autorité purement humaine, mais vraiment divine, car ils y visent le surnaturel et la révélation chrétienne. C'est là un nouveau problème qu'il nous faut aborder, après avoir mis en relief, comme nous venons de le faire, sa connexion intime avec le précédent.

VII

Les Critères (*suite*).

6° Le témoignage divin.

Insuffisance de la raison humaine.

Quelle que soit l'utilité incontestable du témoignage des hommes pour nous faire connaître l'histoire, du témoignage des savants pour nous initier aux sciences humaines, ou du consentement unanime des peuples pour nous orienter et nous maintenir dans les barrières du sens commun, la raison individuelle ne trouve là toutefois qu'un secours purement humain, toujours faillible, étant borné aux lumières des autres hommes, et l'on se demande s'il est vraiment suffisant.

C'est, en effet, une question beaucoup plus haute de savoir si la raison humaine, telle qu'elle est actuellement, telle que l'histoire des peuples nous la montre à travers les siècles, peut se suffire à elle-même. Or les erreurs et les incertitudes de cette raison, soit dans les pays barbares, soit dans les contrées les plus civilisées, prouvent jusqu'à l'évidence cette lamentable insuffisance. Les témoignages des historiens et des penseurs sont sur ce point d'une unanimité frappante. « Nous voyons journellement, avouait Montaigne, pour peu que la raison soit abandonnée à elle-même, comme tout aussitôt elle se perd, s'embarrasse et s'entrave, tournoyant et flottant dans cette mer vaste, trouble et ondoyante, des opinions humaines, sans bride et sans but[1]. »

Aveu de Montaigne.

Si cette multitude sans fin d'opinions divergentes et contradictoires ne portait que sur des spéculations scientifiques inutiles à la direction de la vie, sur l'interprétation de ces profonds secrets de la nature que Dieu

1. Montaigne, *Essais*, t. II, c. 12.

lui-même a abandonnés aux disputes des hommes, suivant le mot de nos S. Livres, *tradidit mundum disputationibus eorum* [1], le mal ne serait pas bien alarmant, car il n'aurait rien de dissolvant et de mortel pour les sociétés. Mais il n'en est pas ainsi. C'est bien sur les questions morales et religieuses les plus indispensables à l'orientation de la conduite individuelle et à la vie sociale, que s'affirment les divergences les plus profondes.

Même sur ces vérités essentielles à la vie morale, les hommes abandonnés à eux-mêmes n'ont point assez de lumières, ni assez de force pour suivre toute leur raison. « Aussi, écrivait Fénelon, suis-je très persuadé que nul homme, sans la grâce de Dieu, n'aurait pas, par ses seules forces naturelles, toute la constance, toute la règle, toute la modération, toute la défiance de lui-même qu'il faudrait pour la découverte des vérités même qui n'ont pas besoin de la lumière supérieure de la foi ; en un mot, cette philosophie naturelle qui irait sans préjugés, sans impatience, sans orgueil, jusqu'au bout de la raison humaine, est un roman de philosophie [2]. » De Fénelon.

L'aveu des libres-penseurs contemporains est encore plus remarquable. « La foi, écrivait le grand historien des *Origines de la France contemporaine,* la foi est une grande paire d'ailes indispensable pour soutenir l'homme au-dessus de lui-même... Sitôt que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent... Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, ni même l'honneur féodal et chevaleresque, aucun code, aucune administration, aucun gouvernement ne suffit à la suppléer dans ce service. Il n'y a que lui (le Christianisme) pour nous retenir sur notre pente natale, pour enrayer le glissement insensible, par lequel, incessamment et de tout son De Taine.

1. *Eccle.* 3, 11.
2. Fénelon, *Lettres sur la métaphysique,* lettre VI.

poids originel, notre race rétrograde vers les bas-fonds [1]. »

De P. Bourget.

Et Paul Bourget, après bien des hésitations : « Une longue enquête sur les maladies morales de la France actuelle m'a contraint de reconnaître à mon tour la vérité proclamée par des maîtres d'une autorité bien supérieure à la mienne : Balzac, Le Play et Taine, à savoir que, pour les individus comme pour la société, le christianisme est à l'heure présente la condition unique et nécessaire de santé et de guérison [2]. »

Inutile de multiplier des citations qui pourraient être innombrables. S'il y a désormais une question qui se pose d'une façon irrésistible à l'esprit humain, surtout après dix-neuf siècles de christianisme, ce n'est plus celle de l'utilité, reconnue par tous, d'un secours et d'un magistère divins, mais plutôt celle de l'existence de fait d'une telle grâce accordée aux hommes de bonne volonté. Or cette question de fait, étant de la compétence exclusive du théologien, sur les brisées duquel nous nous sommes toujours abstenu de marcher dans ces *Etudes philosophiques,* nous nous contenterons, pour ne pas sortir de notre domaine, d'expliquer la nature et la possibilité de ce magistère divin, et de le venger des attaques des rationalistes.

*
* *

Notion : Définition de la Révélation.

Le témoignage divin, qu'on appelle aussi la parole de Dieu ou la Révélation, est *la manifestation d'une vérité rationnelle ou supra-rationnelle faite aux hommes par Dieu d'une manière surnaturelle.*

En tant que manifestation d'une vérité, le témoignage divin ressemble donc au témoignage humain, et c'est là le *genre prochain* de notre définition. Dans l'un et

1. Taine, *Origines,* t. XI, p. 146.
2. P. Bourget, *Préface de ses œuvres,* 1900.

l'autre cas, la vérité nous est enseignée par une personne étrangère, et nous ne la découvrons pas en nous-mêmes, par aucun des critères que nous avons déjà étudiés, ni par intuition sensible ou intellectuelle, ni par raisonnement.

Le reste de la définition nous indique les différences spécifiques, qui distinguent le témoignage humain du témoignage divin. D'abord le *témoin* n'est pas un autre homme, mais Dieu lui-même, soit qu'il nous parle directement, soit par l'intermédiaire d'un homme de son choix, tel qu'un prophète. L'*objet* de ce témoignage est beaucoup plus vaste que celui du témoignage humain. Non seulement Dieu peut nous apprendre des vérités rationnelles, comme l'existence de sa divine Providence, mais encore des vérités au-dessus de la raison, qu'ici-bas nous ne ferons qu'entrevoir par des analogies lointaines, sans pouvoir jamais les comprendre pleinement. Tel est le mystère de la Sainte-Trinité, dont nous comprenons l'énoncé : *un seul Dieu en trois personnes,* sans en comprendre le nœud, parce que les termes de la proposition, étant tirés des choses humaines, et ne pouvant s'appliquer qu'analogiquement aux choses divines, il est impossible à notre raison d'en montrer ni l'accord ni le désaccord. La raison peut seulement y ajouter foi, sur la parole de Dieu.

Enfin, la troisième différence vient de la nature du *moyen* employé par le témoignage divin, qui est surnaturel ou en dehors des procédés ordinaires de la raison humaine. Notre raison n'adhère à la vérité proposée, ni à cause de ses propres lumières intuitives ou discursives, ni à cause des lumières des autres hommes qui en témoignent, — procédés ordinaires et naturels, — mais à cause de l'autorité de Dieu qui révèle, — procédé supérieur à la nature humaine. Ce nouveau critère, bien au-dessus des précédents, est donc un critère sur-

naturel dans son *motif,* comme dans son *objet* et aussi dans son *principe* [1].

Possibilité de la Révélation.

Telle est la notion philosophique, admise par tous les catholiques, du témoignage divin ou de la Révélation, et nous n'y trouvons rien d'impossible, rien qui ne soit parfaitement rationnel et convenable.

La Révélation ne répugne point *du côté de Dieu* qui en est l'auteur. Car si Dieu, souverainement puissant et souverainement bon, a dû créer l'homme naturellement pourvu des moyens suffisants pour atteindre sa fin naturelle, il est assez miséricordieux soit pour l'aider et le relever dans l'état de faiblesse ou de déchéance où il serait tombé par sa faute, soit pour ajouter, en sa bonté, aux secours naturels et strictement suffisants qui lui sont dus, des secours extraordinaires entièrement gratuits, qui l'élèvent au-dessus de sa condition naturelle. De l'homme déchu, il peut faire un homme régénéré, et même un enfant de Dieu par adoption, lui communiquer des lumières, des forces et une destinée supérieure à sa condition naturelle. En un mot, Dieu peut vouloir diviniser l'homme par sa grâce toute gratuite, et le destiner à partager sa propre béatitude.

Le souverain Bien étant souverainement prodigue de lui-même, *Bonum est sui diffusivum,* notre hypothèse loin de répugner à Dieu, est donc parfaitement conforme à sa nature.

Elle ne répugne point *du côté de l'homme.* Tous les hommes, en effet, peuvent être instruits, soit directement par Dieu, soit par d'autres hommes choisis et consacrés pour cette mission, ou bien par un magistère perpétuel institué par Dieu, et par lui assisté d'une manière indé-

1. « La foi est une vertu surnaturelle, qui nous fait croire les vérités révélées, non à cause de leur évidence interne, mais à cause de l'autorité de Dieu que les révèle, et qui ne peut ni se tromper, ni nous tromper. » *Conc. Vatic. De fide cath.,* a. 3.

fectible. D'autre part, quelque indignes et misérables que nous soyons, il nous reste toujours une âme faite à l'image de Dieu, un esprit capable de le connaître, un cœur capable de l'aimer et de se consacrer à l'aimer et à le faire aimer. Bien plus, l'homme étant, sur cette terre et dans tout l'univers physique, le seul être capable de reconnaissance et d'amour, seul capable de représenter en sa personne toutes les autres créatures, et de lui offrir les hommages de l'univers entier, il paraîtrait tout désigné comme l'unique sujet de ses libéralités et de ses munificences

La révélation ne répugne pas davantage du côté de l'*objet révélé.* Si c'est une vérité naturelle facile à découvrir, comme l'existence de Dieu, la révélation peut la confirmer utilement. Si c'est une vérité naturelle plus difficile à découvrir, le magistère divin sera la voie la plus rapide et la plus sûre. Si c'est une vérité au-dessus de la raison, comme le mystère de la Sainte-Trinité, son enseignement peut être utile et même indispensable au plan divin, car notre foi est ici-bas une préparation à la vision bienheureuse, en même temps qu'une épreuve d'humilité et d'obéissance, nécessaire au mérite et à la récompense future.

Enfin la révélation ne répugne même pas du côté de son *mode surnaturel.* Dieu est assez puissant pour parler à l'homme et l'instruire de bien des manières, en dehors de nos critères philosophiques, au moyen soit de signes intérieurs, soit de signes extérieurs à la portée de notre esprit. Dieu est assez fort pour éviter surtout ce « péril d'anthropomorphisme », qui est le grand scandale de nos savants critiques contemporains. Rien en cela qui puisse être « déconcertant pour la philosophie [1] », rien qui ne soit parfaitement vraisemblable.

1. Loisy, *Autour d'un petit livre,* p. 193.

Démonstrabilité de la Révélation.

D'autre part, la raison humaine après avoir démontré la possibilité de la révélation divine, peut en démontrer le fait historique, comme elle démontre tous les autres faits de l'histoire, au moyen du témoignage oral, historique ou monumental, et de fait nous la connaissons ainsi, comme on le prouve en Théologie, dans le traité de la *Vraie Religion.* Quant au caractère vraiment surnaturel et divin d'une révélation, ou d'une Religion qui s'en prétend dépositaire, il a aussi des notes distinctives que la raison peut constater et démontrer avec une parfaite assurance.

Ces signes sont intrinsèques ou extrinsèques.

Preuves intrinsèques.

Les signes ou critères *intrinsèques* sont tirés du fond même de la doctrine révélée, et établissent par son caractère transcendant son origine divine. Telles sont la conformité, l'harmonie des dogmes révélés avec les besoins et les aspirations les plus intimes et les plus profonds de l'esprit et du cœur de l'homme ; leur aptitude spéciale à promouvoir la pureté des mœurs privées ou publiques, et jusqu'à l'héroïsme des « vertus réservées », ou du sacrifice de soi-même et du dévouement absolu au bien des autres hommes. Ce genre de preuves, quoique fort délicat à manier, est tellement éclatant, appliqué à la doctrine chrétienne, qu'il a toujours vivement frappé les esprits, provoqué les plus éclatantes conversions, et souvent occupé une place importante soit dans l'apologétique des anciens Pères, soit surtout dans celle des modernes.

« Ceci explique le grand nombre d'essais tentés au siècle qui vient de finir, et les formes si diverses qu'on a données à la défense de la Religion. Avec Chateaubriand, apologétique plutôt par le dehors du christianisme, par son côté poétique et artistique. Avec Lacordaire, apologétique chaude et concrète, par le fait de l'Eglise qui s'impose et des « vertus réservées » dont elle est le prin-

cipe. Avec l'abbé Bougaud, apologétique plus affective et mystique, par la réponse que donne le christianisme aux besoins intimes de l'âme, à la nécessité d'une vie religieuse, ou par la transcendance du Christ. Avec Auguste Nicolas et Frantz Hettinger, apologétique plus intégrale et plus scientifique. Avec l'abbé de Broglie, apologétique plus historique, partant de la transcendance du christianisme en face des autres religions. Avec Ollé-Laprune et Yves Le Querdec, apologétique psychologico-morale, fondée sur la convenance intellectuelle et morale du christianisme ou son identité avec les lois de la vie [1] ».

Avec Brunetière, ou des hommes d'état comme M. Balfour, dans ses célèbres *Fondements de la croyance,* apologétique sociale, fondée sur ce que la religion chrétienne peut seule pourvoir aux nécessités de la vie sociale de l'homme.

Preuves extrinsèques.

Mais ces preuves tirées du caractère intrinsèque d'une doctrine révélée sont moins décisives que les preuves *extrinsèques,* tirées des faits miraculeux que Dieu lui-même a donnés comme signes de l'autorité de sa parole ou de celle de ses prophètes. Les prophéties, les miracles de Notre-Seigneur, des Apôtres et des fondateurs de la religion chrétienne, ainsi que le miracle perpétuel de l'existence, de la diffusion, de la fécondité et de la sainteté de son Eglise, sont les preuves décisives, sans réplique et à la portée de tous. Tel est bien l'enseignement positif des Conciles. Ecoutons celui du Vatican :

« Pour que l'assentiment de notre foi fût de tout point conforme à la raison, Dieu a voulu joindre aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint, les preuves exté-

1. Le Bachelet, *Etudes,* 5 août 1897, p. 377. — Cf. *Revue apologétique* (Bruxelles), 16 janv. 16 fév. 1906, article du R. P. Lahousse, *L'apologétique contemporaine* ; De Broglie, *Les Progrès de l'apologétique* ; Le Bachelet, *De l'apologétique traditionnelle* (Etudes, juillet, août 1897) ; Schwalm, *L'apologétique contemporaine* (Revue thomiste, mars 1897).

rieures de la révélation, à savoir des faits divins et principalement les miracles et les prophéties, qui faisant éclater la toute-puissance et la sainteté de Dieu, *sont des signes absolument certains de la révélation et des témoignages à la portée de tous* [1]. Par sa merveilleuse propagation, par sa sainteté éclatante et sa fécondité inépuisable en toutes sortes de biens, par sa catholicité et son unité, comme par sa durée qui la rend invincible et inébranlable, l'Eglise est elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité, un témoignage authentique et irréfragable de sa divine origine [2]. »

En conséquence, toute apologétique par les preuves intrinsèques, loin d'être complète et suffisante, n'est plutôt qu'une préparation des esprits et des cœurs à la preuve capitale qui est une preuve de fait : Dieu a vraiment parlé aux hommes ; il est vraiment intervenu dans l'histoire humaine ; il y a laissé des traces indéniables, l'empreinte ineffaçable de ses miracles, comme une signature authentique et inimitable de son œuvre et de sa religion.

La Révélation est un critère de certitude.

Tant que cette preuve essentielle reste à faire, la révélation n'est pas encore prouvée ; mais une fois faite et admise, la révélation ou témoignage divin devient alors un nouveau critère très légitime de certitude.

En effet, une telle révélation ne peut ni se tromper, ni nous tromper, puisque, par hypothèse, elle vient de Dieu lui-même, qui est la Vérité infinie et la Véracité même.

Tout motif s'appuyant ainsi sur l'autorité de la parole de Dieu est non seulement certain, mais infaillible. Aussi aucune certitude n'est-elle plus grande, aux yeux de notre raison, que la certitude des vérités de foi.

1. Cf. G. Sortais, *La Providence et le miracle devant la science moderne* (Beauchesne, 1906). Cf. Revue du clergé fr., nov. 1906, p. 543,
2. *Conc. Vatic.,* sess. III, cap. 3 *de fide.*

D'où vient donc que la foi est un acte libre, et que, loin d'entraîner fatalement l'assentiment de l'esprit, elle a besoin d'être commandée par un acte de bonne volonté ?

Cela tient à la manière indirecte dont notre esprit adhère à la vérité révélée, sans la voir directement, et souvent sans la pouvoir comprendre lorsqu'elle est un mystère.

Ce voile du mystère, quoique la raison l'ait souvent rencontré sur le chemin de la science, jusque dans les questions les plus naturelles et parfois les plus simples, déplaît à ses aspirations naturelles ; c'est une gêne et une contrainte pour son orgueil ; il faut qu'elle sache s'humilier aux pieds de son Créateur ; il faut qu'elle reconnaisse ses limites et sa petitesse en face de l'océan divin, et partant il lui faut le secours et la motion de la bonne volonté avant de dire : je crois !

Critère supérieur aux autres.

Ce secours et cette prémotion de la bonne volonté n'étant pas nécessaires dans les autres critères de certitude, — sauf pour les vérités morales,— on peut en conclure, par comparaison, en quoi ce nouveau critère de la révélation est supérieur ou inférieur aux autres.

En soi, il est infiniment supérieur, puisqu'il est le plus sûr ; plus sûr que n'importe quelle conclusion scientifique, ou que n'importe quelle autorité humaine. L'autorité divine étant le seul critère absolument infaillible.

Par rapport à nous, les critères les plus certains en eux-mêmes ne sont pas ceux qui nous frappent le plus, soit à cause de nos dispositions morales, soit à cause de l'infirmité de notre esprit, qui, en présence des vérités les plus hautes ou les plus profondes, se trouble parfois, et ressemble, suivant la comparaison d'Aristote, à l'œil du hibou en face de la lumière du soleil.

Quoi qu'il en soit de ces nuances, la révélation divine, une fois prouvée, devient un critère certain, et le plus

certain des critères, celui qui devrait nous donner la plus grande persuasion, si nous étions simplement logiques.

*
* *

Rapports de la raison et de la foi.

Après l'exposé de ces notions fondamentales, entrons plus au vif de la question, en montrant les rapports de la raison et de la foi, et en précisant les devoirs et les droits de chacune d'elles, pour pouvoir, en connaissance de cause, conclure à leur désaccord ou au contraire à leur harmonie providentielle.

Et d'abord, quels sont les droits et les devoirs de la raison en présence de la révélation ? Pour être plus précis, nous les résumerons en cinq propositions.

Premier principe.

1° *La raison humaine, sans aucun secours de la foi et par ses seules forces, peut arriver à connaître une multitude de vérités naturelles.* Cette puissance de la raison humaine, que la philosophie chrétienne n'a cessé de défendre contre les attaques du scepticisme ou contre les exagérations du fidéisme, est une vérité capitale qui découle comme un simple corollaire de ce que nous avons longuement établi sur la sûreté et la fécondité de nos critères naturels de certitude. Nous avons établi que les sens externes et internes, que l'idée, le jugement, la raison, soit inductive soit déductive, et enfin le témoignage humain, sont des instruments merveilleusement puissants pour l'acquisition des connaissances les plus variées et l'édification de toutes les sciences humaines, tant spéculatives que pratiques et morales. La puissance de la raison humaine est donc un fait primitif indéniable, sur lequel doit reposer toute science humaine et même toute foi divine raisonnable. En effet,

Deuxième principe.

2° *La raison humaine peut et doit démontrer les fondements de la foi,* c'est-à-dire les motifs raisonnables que nous avons de croire. Ces motifs, nous l'avons

vu, sont internes ou externes, et se ramènent finalement à un fait historique et à son harmonie providentielle avec les *desiderata* de la nature humaine. Or ces harmonies se prouvent par l'analyse psychologique du cœur de l'homme, et le fait historique par le témoignage de l'histoire. Rien en cela au-dessus des forces naturelles de l'esprit humain.

Et que l'on n'objecte pas que le caractère surnaturel et divin du fait historique ne peut se démontrer par l'histoire, qui ne fournit que des faits sans indiquer leur nature. Il se démontre aisément par le raisonnement sur ces mêmes faits : ce qui suffit. Ainsi l'histoire constate que certains faits avec leurs circonstances précises ont été prédits plusieurs siècles à l'avance ; et la raison, raisonnant sur ces données, conclut avec sûreté à une intervention divine.

Non seulement la raison, avons-nous dit, *peut* démontrer les motifs de crédibilité de notre foi, mais encore elle les *doit* démontrer, avant que nous puissions faire un acte de foi raisonnable, comme le demande l'Apôtre, « *rationabile obsequium vestrum* [1] », ou suivant l'aphorisme traditionnel, *la foi doit se justifier par la raison, fides quærens intellectum.* Et remarquons bien que pour se justifier, il ne suffirait pas qu'elle démontre seulement la probabilité de la révélation, ni même qu'elle accumule « des probabilités convergentes ». Que Newman et d'autres illustres convertis aient pu s'en contenter, c'est là une question de fait et non une question de droit. En droit, il nous est impossible de faire un acte de foi certain à ce qui ne nous paraît que probable, aussi Innocent XI, confirmant en cela la doctrine cons-

1. S. Paul, *Rom.*, 13, 1. — « Les vérités de la foi, obscures en elles-mêmes, *doivent être évidemment croyables aux yeux de celui qui les croit,* car il ne croirait pas s'il ne voyait qu'elles doivent être crues, ayant en leur faveur un miracle évident ou quelqu'autre preuve décisive. » S. Thomas, 2ª 2æ, q. 1, a. 4, ad 2.

tante des théologiens, a-t-il condamné la proposition soutenant « qu'une connaissance seulement *probable* du fait de la révélation, et nonobstant la crainte qu'on pourrait avoir que Dieu n'ait pas parlé, suffit à l'acte de foi [1]. » Elle ne saurait donc suffire, en droit.

Mais en fait, la grâce de Dieu, vu sa toute-puissance, peut fort bien suppléer, par ses illuminations, au moins en certains cas, à ce qui pourrait manquer du côté de la connaissance incomplète des motifs de crédibilité. Les suppléances surnaturelles des motifs ordinaires de crédibilité sont toujours possibles. L'ignorance ou la faiblesse d'esprit d'un individu ne peut, en effet, être un obstacle insurmontable à sa grâce. Quoi qu'il en soit, Newman reconnaît lui-même qu'il a exposé seulement un « fait personnel », sans chercher à le défendre ou à le proposer en modèle [2].

Troisième principe.

3° *L'usage de la raison précède donc, du moins logiquement, chez le chrétien, l'usage de la foi.* Chez le converti, la chose est claire, la raison a précédé la foi. Chez le chrétien, qui n'a jamais eu besoin de conversion, la raison a quand même une priorité logique. Car il a le droit et le devoir, lui aussi, dès qu'il est assez avancé en âge et en instruction, de rendre sa foi raisonnée et sûre d'elle-même. Pour cet examen, il n'est pas nécessaire que le croyant commence à douter réellement de sa foi, il lui suffit d'un doute fictif, c'est-à-dire qu'il cherche à se la démontrer à lui-même, comme s'il en avait besoin. Et de fait, il a besoin d'éclairer ses convictions et de vérifier les fondements scientifiques sur lesquels elles reposent. Cet examen critique n'a rien que de très légitime, même pour la conscience la plus

1. « Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus. » Denzinger, n° 1038, p. 326.
2. Cf. *Bulletin de littérature ecclésiastique,* juin 1903.

timorée d'un croyant. Tous les Pères et les Docteurs de l'Eglise n'ont cessé de la pratiquer et de la recommander, et, dans tout le cours de sa *Somme théologique,* S. Thomas multiplie sans scrupule les objections qu'il se pose à lui-même, les *videtur quod non,* pour en montrer la solution et rasséréner méthodiquement sa foi.

Tel est aussi l'enseignement formel des Souverains Pontifes dans leurs Encycliques : « Que la raison humaine, enseignait Pie IX, fasse une sérieuse enquête sur le fait de la révélation, et qu'elle ne s'arrête qu'après avoir acquis la certitude que Dieu a parlé [1]. »

Quatrième principe.

4° *La raison humaine, dans les limites de son domaine, est autonome, et cette liberté est nécessaire à son progrès.* Cette naturelle autonomie de la raison humaine, ou de chaque science humaine, sagement circonscrite dans ses propres limites, découle de ce que nous avons établi sur la puissance propre et légitime de la raison. Bien loin d'y contredire, l'Eglise, par l'organe de ses Conciles et de ses Docteurs, n'a cessé de la proclamer et de la défendre. Qu'il nous suffise de rappeler ce magistral enseignement du Concile du Vatican :

« L'Eglise est si loin de s'opposer au développement des arts et des sciences humaines qu'elle n'a cessé de les favoriser et de promouvoir leurs progrès. Elle n'ignore ni ne méprise les grands bienfaits qui en découlent pour le bien-être de l'humanité. Elle professe au contraire que de même qu'elles viennent de Dieu, souverain Maître des Sciences, ainsi, elles ramènent les hommes à Dieu, avec le secours de sa grâce, chaque fois qu'elles sont bien cultivées... Rien ne s'oppose donc à ce que chaque science, dans son propre domaine, choisisse avec pleine liberté ses propres méthodes et ses

1. Pie IX, *Encycl.,* 9 novembre 1846.

procédés spéciaux. Mais après avoir reconnu cette juste autonomie, elles doivent se garder avec soin de faire opposition à la vérité révélée, de tomber dans des erreurs, en sortant de leur propre domaine, et en envahissant et bouleversant celui de la foi [1]. »

Certes, en demandant à chaque science de demeurer chacune dans son domaine naturel, en respectant les vérités acquises dans les sciences limitrophes, l'Eglise ne fait que rappeler des règles de simple bon sens, et aucun savant, digne de ce nom, s'il est de bonne foi, n'y pourra voir un ordre tyrannique, ni un obstacle au progrès.

L'autonomie d'aucune science, en effet, ne saurait être complète et sans limite ; elle sera toujours limitée par l'autonomie des sciences voisines et dominée par les principes des sciences générales et supérieures, telles que la logique et la science des premiers principes de la raison.

Cinquième principe.

5° *On ne saurait donc admettre la licence, l'ambition sans limite, ni l'indépendance absolue de la raison.* La licence n'est pas la liberté, mais l'abus de la liberté et le désordre. L'ambition sans limite de la raison qui voudrait à elle seule résoudre tous les problèmes religieux et moraux, et supprimer, avec tous les mystères, notre besoin d'une religion et d'un secours d'en haut, serait une pure folie, et sur ce point des voix autorisées ont déjà proclamé sans réplique la « faillite » de la science

1. « Tantum abest ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturæ, obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat. Non enim commoda ab his in humanam vitam dimanantia aut ignorat aut despicit ; fatetur imo, eas quemadmodum a Deo, scientiarum Domino, profectæ sunt, ita, si rite pertractentur, ad Deum, juvante ejus gratia, perducere... Nec sane ipsa vetat ne hujusmodi disciplinæ in suo quæque ambitu, propriis utantur principiis et proprio methodo ; sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinæ doctrinæ repugnando, errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressæ, ea quæ sunt fidei occupent, et perturbent. » *Conc. Vatic.* Constit. *Dei Filius,* c. 4.

humaine, lorsqu'elle sort ainsi de son propre domaine. Quant à son indépendance absolue, c'est encore là une prétention qui dépasse sa nature essentiellement faillible, contingente et subordonnée à la Raison suprême de Dieu, qui a toujours droit de corriger ses erreurs. Ce n'est pas elle qui fait la Vérité, c'est la Vérité au contraire qui doit la régler, et régir la liberté de sa pensée.

« Etre libre sans une loi, avouait un illustre libre-penseur, c'est être abandonné. La vraie liberté, celle qui fait de l'homme une image de Dieu, c'est la liberté réglée, dominée, sanctifiée, réalisée par la loi morale... Qu'est-ce que la pensée vague, sans direction, reflétant comme dans un prisme tous les phénomènes du monde, accueillant la vérité et l'erreur sans discernement, et se laissant couler au hasard comme une source qui s'épanche ? Cette pensée est un rêve [1]. »

Tels sont les droits et aussi les devoirs de la raison humaine, en face desquels nous allons mettre, dans un parallèle encore plus instructif, les droits et les devoirs de la foi. Il s'agit bien entendu ici de la foi en une révélation véritable, de celle qui peut se justifier aux yeux de la raison, en lui montrant ses titres authentiques, puisque tel est, comme nous l'avons déjà dit, le premier de ses devoirs, d'être raisonnable.

Or, nous pouvons ramener ces droits et ces devoirs de la foi divine à trois propositions.

Premier principe.

1° *La foi peut confirmer les données de la raison et y ajouter des connaissances qui dépassent sa portée.* Qu'elle puisse confirmer très heureusement les vérités morales ou religieuses déjà acquises par la raison, sur l'existence de Dieu, par exemple, l'immortalité de l'âme, les sanctions de la vie future, et même compléter ces solutions toujours si incomplètes ou si vagues de la

1. J. Simon, *La religion naturelle.*

raison humaine, personne ne le saurait raisonnablement contester. Cela découle de ce que nous avons déjà établi sur l'impérieux besoin qu'éprouve notre nature d'avoir la solution des grands problèmes de la vie et de la destinée humaine, et sur l'impuissance de la raison à satisfaire pleinement, toute seule et sans le secours de la foi divine, à ce besoin qui est « l'unique nécessaire ».

Mais à ces vérités rationnelles, la foi peut-elle ajouter aussi des vérités supra-rationnelles, qui, sans être en rien contradictoires ni absurdes, dépassent pourtant toute démonstration de la raison ? Le lecteur n'hésitera pas à l'affirmer, lorsqu'il se souviendra, d'une part, que ces vérités mystérieuses, telles que l'Incarnation, la Rédemption, etc. sont étroitement liées à la solution des grands problèmes de la vie et de la destinée, puisque sans elles la solution tant recherchée resterait incomplète ; — et que, d'autre part, la raison humaine étant finie et très bornée, en comparaison de la plénitude infinie du savoir divin, il est très utile qu'en s'approchant de Dieu, elle se sente à la fois illuminée et éblouie par le prélude de cette révélation divine, qui lui apparaît comme une anticipation de la vision bienheureuse. Le mystère de la foi sera toujours le cachet du divin, sa signature authentique, en même temps qu'une source précieuse de cette confiance et de cette humilité que l'âme doit apporter dans son commerce avec Dieu.

Deuxième principe.

2° *La foi ne peut être corrigée par la raison.* C'est là, en effet, un droit évident pour quiconque a déjà admis que la foi est divine, soit dans son principe qui est une prémotion de la grâce de Dieu ; soit dans son objet qui est une vérité révélée par Dieu ; soit dans sa certitude qui est supérieure à toute autre, puisqu'elle s'appuie sur la parole même de Dieu. La foi, comme la raison, étant également des dons de Dieu qui ne peuvent se contredire, et dérivant comme deux canaux différents

d'une même source de vérité, ne peuvent donc jamais être en désaccord, ou s'il y a désaccord il ne peut être qu'apparent.

Tantôt ce sont les dogmes révélés, auxquels savants ou théologiens attribuent faussement un sens qui n'est pas le vrai, c'est le Concile du Vatican lui-même qui nous le fait observer [1]. Souvent, en effet, faute de compétence spéciale en ces matières si délicates et si subtiles, les savants se sont mépris, et même grossièrement mépris, sur le sens et la portée de telle ou telle définition dogmatique. D'autres fois aussi, il faut bien le reconnaître, l'apparence du conflit vient de certains théologiens qui s'obstinent à donner à certains textes un sens inadmissible. S. Thomas lui-même avait bien souffert de cette sorte d'obstination maladroite, lorsqu'il la dénonçait en ces termes : « Sans doute, il ne faut jamais abandonner le sens vrai des Saintes Ecritures ; mais s'il arrive qu'un passage soit susceptible de plusieurs interprétations, que personne ne s'attache si opiniâtrement à l'une d'elles qu'il refuse de l'abandonner, au cas où quelque raison certaine viendrait à en démontrer la fausseté : autrement on exposerait la Sainte Ecriture aux railleries des infidèles et on les détournerait de la vraie religion [2]. »

Tantôt, au contraire, et c'est le cas peut-être le plus fréquent, c'est le savant qui prend ses opinions ou ses hypothèses les plus contestables, parfois même ses conjectures les plus fantaisistes, pour des vérités acquises. Il suffit même, nous en citerions plus d'un cas, qu'une hypothèse soit en désaccord, ou paraisse l'être, avec le dogme, pour qu'il y adhère aussitôt, par esprit d'opposition, avec un acharnement bien peu scientifique.

1. « Inanis hujus contradictionis species inde adhuc oritur quod fidei dogmata ad mentem Ecclesiæ intellecta et exposita non fuerunt. » *Conc. Vatic., De fide,* c. 4.

2. S. Thomas, 1[a], q. 68, a. 1.

D'ailleurs les sciences, sur le terrain desquelles la raison et la foi peuvent se rencontrer, sont bien peu nombreuses. On ne voit guère le rapport que les mathématiques, la physique ou la chimie pourraient avoir avec la révélation.

Il n'y a guère que la philosophie et l'histoire où les deux champions, savant et théologien, peuvent se rencontrer. Mais là encore que d'obscurités, que d'incertitudes, et partant quel champ immensément vaste aux opinions librement et légitimement divergentes ! Le conflit réel ou l'opposition irréductible est donc une hypothèse chimérique, qui n'a nullement gêné la foi sincère et profonde de nos plus illustres savants, depuis Copernic, Newton et Kepler jusqu'à Chevreul et Pasteur, qui furent non moins savants que croyants.

Ces illustres exemples nous suggèrent tout naturellement notre troisième et dernière proposition.

Troisième principe.

3° *La foi loin d'empêcher les progrès des sciences humaines et des arts doit, au contraire, les seconder puissamment.*

En effet, en secondant directement le progrès des sciences morales et religieuses, qui sont à la tête du cortège des sciences, elle les favorise toutes au moins indirectement. C'est l'enseignement explicite du Concile du Vatican, que les démonstrations de l'histoire ont prouvé surabondamment. Qu'il nous suffise de citer ces graves paroles d'un penseur contemporain qui a ainsi résumé ses enseignements à travers les siècles :

« C'est l'honneur de la religion instituée par Jésus-Christ, de satisfaire surabondamment les besoins intellectuels, volitifs, et affectifs de l'âme ; elle a donné naissance aux plus sublimes inspirations esthétiques ; elle a fait naître la civilisation des grandes nations ; elle a contribué puissamment au développement des arts et des sciences ; elle a excité et entretenu la géné-

rosité et la tendresse des affections du cœur ; elle a apporté le soulagement aux affligés et aux malheureux ; en un mot, elle a fait parvenir les individus, les familles et les Etats, à une perfection morale et sociale qu'on cherche en vain au delà de ses frontières [1]. »

Puisque telle est la vertu, à travers l'histoire, de l'accord et de l'union si nécessaire et si féconde de la raison et de la foi, ne désespérons pas de la voir revivre tôt ou tard dans le monde moderne, suivant la célèbre prophétie de Joseph de Maistre : « nous la verrons un jour, la superbe alliance de la religion et de la science ; ils reviendront les beaux jours du monde où toute science remontait à sa source ! »

*
* *

1re objection : La peur du surnaturel.

Ce simple exposé de la doctrine traditionnelle sur la révélation ou témoignage divin, et sur les mutuelles relations de la raison et de la foi, est déjà une réponse aux principales difficultés du rationalisme, qui proviennent, la plupart, de malentendus et de préjugés qu'une franche explication suffirait à dissiper. Cependant nous ne nous dissimulons pas l'utilité qu'il y aurait à répondre directement à quelques objections les plus répandues et les plus spécieuses, et c'est ce que nous allons essayer.

La répugnance invincible qu'éprouvent les rationalistes pour la doctrine que nous venons d'exposer sur la révélation, provient tout d'abord de leur antipathie instinctive pour le « surnaturel », c'est-à-dire pour toute intervention de Dieu dans les affaires de ce monde. *A priori,* cette intervention de Dieu n'est pas possible, disent-ils, et partant elle ne saurait exister. Telle est la fin de non-recevoir, derrière laquelle ils se re-

1. Ollé-Laprune, *La vitalité chrétienne.*

tranchent, comme dans une forteresse bâtie dans les nuages, et où ils se croient inexpugnables.

Elle n'est pas nouvelle.

Or cette forteresse, vieille comme le paganisme, tombait déjà de vétusté du temps de S. Justin, de Clément d'Alexandrie, d'Athénagore et des plus anciens Pères de l'Eglise, qui achevèrent de la démanteler, et ce ne sont pas les contreforts surajoutés par les modernes, tels que Cousin, Jouffroy, J. Simon et tant d'autres, qui pourront lui rendre une solidité qu'elle n'a jamais eue.

Témoignage de J.-J. Rousseau

Si Dieu existe, nous ne voyons pas de quel droit l'homme pourrait lui défendre d'intervenir, à certaines époques de l'histoire, et de la façon qui lui plaît. A cette question : Dieu peut-il intervenir ? J.-J. Rousseau lui-même répondait avec son fier bon sens : « Cette question, sérieusement traitée, serait impie, si elle n'était absurde : ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir ; il suffirait de l'enfermer [1]. »

Le péril d'anthropomorphisme.

Dieu peut avoir de bonnes raisons, en sa miséricordieuse et condescendante bonté, pour parler à l'homme, qui est le seul être, en ce monde, capable de le connaître, de l'aimer et de le servir. Et l'homme peut avoir, comme nous l'avons établi en montrant l'insuffisance de sa raison, un besoin impérieux de ce magistère et de ce secours surnaturels. Quant au mode possible de cette communication divine, il peut être varié à l'infini, et nous ne comprenons pas le scrupule qui ne sait y découvrir qu'un « anthropomorphisme déconcertant [2] ». Comme si Dieu, pour parler à l'homme, avait besoin de prendre une figure, une bouche et une langue humaines !

1. Rousseau, *Troisième lettre de la Montagne.*

2. « Même la théologie savante retient de la révélation une idée extrêmement anthropomorphique, tout à fait déconcertante pour la science et la philosophie contemporaines. » Loisy, *Autour d'un petit livre,* p. 193.

Comme s'il ne pouvait nous parler par la bouche de ses prophètes ! Comme s'il ne pouvait pas parler lui-même à l'esprit et au cœur des prophètes sans « péril d'anthropomorphisme » ! Ce scrupule est tellement vain et puéril, qu'on se prend à chercher dans le même auteur la pensée de derrière la tête, si maladroitement masquée sous ce prétexte, et qu'on ne tarde pas à l'y découvrir à la page suivante où nous lisons :

L'explication rationaliste.

« La révélation, dans sa définition intellectuelle et son expression verbale, consiste *en idées qui ont pris naissance dans l'humanité,* en idées telles qu'une intelligence humaine a pu les percevoir, telles qu'elles ne peuvent exister ailleurs *que dans une intelligence humaine* (pas même en Dieu ?)... Ce qu'on appelle révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu... Toute connaissance réfléchie naît de notions antérieures, et le progrès résulte d'une combinaison nouvelle d'idées acquises, qui éclaire d'un jour plus satisfaisant le rapport des choses. Les vérités fécondes dans l'ordre religieux, celles qui constituent, en style théologique, la substance de la révélation, se sont formées par la conjonction d'idées ou d'images qui préexistaient à ces vérités dans l'esprit de ceux qui les ont d'abord conçues. » — Mais, demanderons-nous, comment ces « conjonctions d'idées ou d'images préexistantes » se sont-elles opérées ? Est-ce par une intervention surnaturelle de Dieu ? Nullement. C'est tout simplement par une évolution intellectuelle et morale, naturelle et humaine, quoique secondée par le concours naturel et ordinaire de Dieu. Ecoutons encore le développement embarrassé de cette réponse.

« A la différence des perceptions d'ordre rationnel et scientifique, la perception des vérités religieuses n'est pas le fruit de la seule raison ; c'est un travail de l'intelligence exécuté, pour ainsi dire, sous la pression du cœur,

du sentiment religieux et moral, de la volonté réelle du bien. Tout ce travail qui aboutit à un résultat de plus en plus parfait, dans la religion israélite, puis dans la religion chrétienne, n'est pas proprement un travail de l'homme sur Dieu ; c'est d'abord et principalement un travail de Dieu sur l'homme, ou de l'homme avec Dieu... C'est l'homme qui cherche, mais c'est Dieu qui l'excite... La cause efficiente de la révélation est surnaturelle comme son objet ; parce que cette cause et cet objet sont Dieu même[1] . »

Ainsi la révélation n'est l'œuvre de Dieu que parce que c'est Dieu « qui excite » l'homme à chercher, mais c'est l'homme lui-même qui, « dans son effort perpétuel vers le mieux », trouve la vérité nouvelle ou la conjonction des idées préexistantes. Dieu n'est que *cause excitatrice* et *objet* de la connaissance ou de la découverte de l'esprit humain. — Mais, me direz-vous, Dieu n'était-il pas pareillement *cause excitatrice* et *objet* des découvertes, en théodicée ou en morale, des philosophes païens, d'Aristote et de Platon, ou des pauvres sauvages ?

Différence de degré entre la révélation et l'invention.

Précisément, et notre auteur, dans un autre passage où il ira jusqu'au bout de sa pensée, avouera formellement qu'il n'y a, entre ces divers cas, qu'une différence *de degré* et non de nature. « Entre le pauvre sauvage que Dieu éclaire pour qu'il trouve la vie dans son culte chétif, et le prophète qui sert d'organe à la révélation la plus parfaite de la vérité religieuse, la différence ne porte que sur le degré...[2] »

Eh bien, non ! un tel concours de la cause première « dans l'effort perpétuel de l'homme vers le mieux » est dans le cours naturel des choses ; ce n'est plus là une intervention surnaturelle, ni une révélation surnatu-

1. Loisy, *Autour d'un petit livre,* p. 195-198. C'est nous qui soulignons plusieurs passages.
2. Loisy, *Revue du Clergé français,* janvier 1900, p. 239 et suiv.

relle, et il ne suffit pas de retenir les mots et les étiquettes, après les avoir vidés de leur réalité. Vous avez peur du surnaturel, sans oser avouer votre peur. Les autres rationalistes sont plus francs. Ils suppriment aussi le mot après avoir supprimé la chose. Par le mot de « révélation immanente » dont ils se servent aussi, ils entendent une inspiration naturelle, parfois géniale, mais toujours sortie de l'esprit, et nullement une inspiration surnaturelle due à l'intervention surnaturelle de Dieu. Pourquoi vouloir masquer cette peur superstitieuse du surnaturel ?

Les effets de ce préjugé.

Paralysée par une telle peur, aveuglée par un tel préjugé, superstitieux, incoercible, on devine ce que va devenir la critique historique et textuelle, entre les mains de savants rationalistes, d'ailleurs estimables comme critiques, philologues, hébraïsants, syriacisants et orientalistes.

Chez tous ces hommes possédés par une idée fixe, par le préjugé anti-surnaturel, on remarque ce curieux phénomène psychologique, qu'ils deviennent incapables de voir les textes et les raisons les plus solides qui contredisent leur idée, tandis qu'ils voient démesurément grossie l'importance de textes ou de raisons parfois minuscules et insignifiantes, qui lui sont favorables.

Même après avoir reconnu, par exemple, l'authenticité, l'intégrité et la véracité des Synoptiques, parce qu'aucun savant digne de ce nom n'oserait la rejeter, aussitôt ils tournent la difficulté en rejetant un à un tous les versets qui contredisent leur idée fixe, avec un sans-gêne vraiment scandaleux. Il leur suffit d'affirmer, sans autre preuve, que de tels versets ont « *grande chance d'avoir été interpolés* ». Et s'ils ne peuvent rejeter le verset tout entier, ils rejetteront du moins le mot qui leur déplaît, parce qu'il les contredit. A plus forte raison,

rejetteront-ils en entier tel autre Livre qui se prêterait moins aisément à ces manipulations fantaisistes. Quant au sens des textes les plus importants, on les voit — sous l'empire du même préjugé anti-surnaturel — trancher de parti pris les questions les plus difficiles, et biffer la tradition des siècles qui les réfute, en un seul trait de plume, alors que toute leur science exégétique ne leur permet de la remplacer que par des hypothèses et des conjectures tellement personnelles, que pour réfuter ces savants il suffit de les opposer les uns aux autres [1].

Les « jongleries exégétiques. »

Et pour que le lecteur ne puisse pas nous soupçonner nous-même d'avancer ici une appréciation trop subjective, qu'il nous permette une citation.

« Un pasteur protestant, écrivait M. Brunetière, pasteur reconnu très libéral et très hardi, s'élevait récemment avec éloquence contre ce qu'il appelait le « sans-façon » et « l'outrecuidance » de certaines « jongleries exégétiques » ; et, en effet, quand un texte est gênant, le déclarer « inauthentique ou interpolé », ou le « déplacer », ou le « modifier », rien de plus fréquent en matière d'exégèse. Est-il étonnant, après cela, que sur des questions capitales, comme de savoir « en quoi consiste la parousie du Fils de Dieu », ou, plus généralement, « ce qu'est ce royaume de Dieu », dont les évangiles, on l'a dit, ne sont que la prédication, le désaccord soit si criant ? et que de deux « théologiens exégètes », l'un dise gravement blanc, tandis que l'autre dit solennellement noir ? Mais quelle preuve plus décisive qu'en dépit d'une méthode qui n'a ni la précision, ni la rigueur, ni la certitude dont elle se vante, les conclusions de l'exégèse (rationaliste), comme celle de la critique littéraire la

1. M. Blondel a bien montré les lacunes et les dangers de « l'historicisme », c'est-à-dire de l'histoire qui veut interpréter les textes, indépendamment de toute tradition. Cf. La Quinzaine, 1er et 16 février 1904 : *Les lacunes de l'exégèse moderne.* — Cf. Lagrange, *La méthode historique,* p. 12-33,

plus impressionniste, ne sont toujours que les opinions particulières de l'auteur ?[1] »

Tant il est vrai que le préjugé rationaliste ou anti-surnaturel, n'est pour le critique ou l'historien qu'une paire d'œillères, qui l'empêche de voir les faits les plus éclatants, et qui l'expose à n'écrire qu'une contrefaçon de l'histoire. L'existence de la révélation est un fait à constater, et nullement une question qu'on puisse trancher *a priori* par une fin de non-recevoir, en s'autorisant ensuite à supprimer ou à travestir les textes et les faits qui gênent.

*
* *

Un autre prétexte, qui n'a pas médiocrement servi à enraciner le même préjugé anti-surnaturel dans certains esprits, est que, si la révélation existait, elle violerait les lois et les libertés de l'esprit humain, et parmi ces lois, la loi fondamentale d'évolution et de progrès. 2[e] objection : Révélation et évolution

En effet, nous dit-on, si vous admettez qu'il y a des dogmes révélés par Dieu, « des vérités tombées du ciel et gardées par la tradition religieuse », il faut conclure aussitôt à l'immutabilité absolue et à l'impossibilité de progrès pour ces vérités, car « une vérité dite par Dieu ne peut changer ; elle doit être immuable comme Dieu même ; et elle ne peut être discutée, elle est à prendre comme elle est donnée, puisqu'elle vient de Dieu, et que l'homme ne peut se flatter de corriger les leçons d'un tel maître ».

Or notre auteur repousse énergiquement une telle conception de la révélation, comme contraire à l'esprit humain. Pour lui, toute vérité accessible à l'homme « étant dans un flux perpétuel », n'ayant « rien d'absolu ni d'immuable », et demeurant « toujours suscep-

1. Brunetière, *Les difficultés de croire,* 1904.

tible de progrès ou de diminution », il ne peut admettre que des vérités relatives, provisoires, toujours changeantes et en progrès, et c'est l'hypothèse fondamentale de tout son livre.

L'équivoque.

« Si l'on suppose, dit-il, que la vérité, en tant qu'accessible à l'intelligence humaine, est quelque chose d'absolu, que la révélation a eu ce caractère et que le dogme y participe ; que ce n'est *pas seulement l'objet* de la connaissance qui est éternel et immuable en soi, mais *la forme* que cette connaissance a prise dans l'histoire humaine, les assertions du petit livre sont plus que téméraires, elles sont absurdes et impies[1]. »

1° Le *fond* de la Révélation est immuable.

Il y a dans ces dernières paroles que nous avons soulignées, sur le *fond* et la *forme* du dogme révélé, — qui sont bien loin d'être également immuables, — tout un lot d'équivoques et de malentendus, que nous voulons bien croire involontaires, mais que le lecteur nous saura gré d'éclaircir et de préciser avec soin. Occupons-nous d'abord du *fond* même de la vérité dogmatique, nous parlerons ensuite de sa forme ou de son revêtement humain.

Il y a dans toute vérité, ou plutôt dans toute connaissance humaine ou purement naturelle de la vérité, une partie relative et changeante et une partie absolue et définitive. C'est celle-ci qui est à proprement parler la vérité, dans le vrai sens de ce mot, la vérité acquise à la science. L'autre partie est le côté humain, hypothétique, approximatif, imparfait et perfectible de toutes nos connaissances. C'est précisément cette dualité essentielle de parties, dans toutes les sciences humaines, qui en permet l'évolution et le progrès. Si tout y était définitif, il n'y aurait pas de progrès possible sans doute ; mais il n'y en aurait pas davantage si tout

Dualité des éléments.

1. Loisy, *Autour d'un petit livre,* p. 188-193.

changeait à la fois ou successivement. Comme l'a très bien dit le R. P. Lagrange : « Ce goût du progrès, presque maladif de notre temps, ne doit pas nous faire perdre de vue les conditions du progrès : or la stabilité des bases est la principale [1]. » Un être vivant, plante ou animal, pour se développer et grandir a besoin de rester le même, et partant d'avoir une partie, la partie fondamentale et individuelle, qui ne change pas, tandis que les parties accessoires ou accidentelles changent.

Or nous soutenons précisément, — contrairement au néo-kantisme et au relativisme contemporains, dont la majeure partie de cet ouvrage a été la réfutation, — que l'esprit humain peut atteindre, et atteint de fait, certaines vérités absolues, quoique d'une manière il est vrai très imparfaite, fragmentaire et inadéquate, — vérités absolument nécessaires et universelles, nous l'avons vu, qui constituent le fond si riche de cette philosophie fondamentale et universelle, *philosophia perennis,* comme l'appelait Leibnitz, et sur lequel doivent se greffer toutes les opinions, tous les systèmes d'école, s'ils veulent vivre.

L'*inadéquat* et le *faux.*

Quoique ces vérités fondamentales nous soient connues d'une manière essentiellement imparfaite et inadéquate, comme nous venons de l'accorder, on ne peut en conclure qu'elles soient fausses, et que l'évolution puisse un jour les éliminer. Entre l'*inadéquat* et le *faux,* nos adversaires font ici une confusion sophistique, qu'on ne saurait trop mettre en lumière. Le faux affirme le contraire de ce qui est, et partant la science de demain devra l'éliminer ; l'inadéquat affirme ce qui est, il affirme la vérité, sans la saisir pourtant tout entière ; et par conséquent la science de demain devra le compléter, mais elle se renierait elle-même en l'éliminant

1. Lagrange, *La méthode historique,* p. 35.

comme faux. On repousse le faux, on achève et on perfectionne seulement l'inadéquat, en y ajoutant ce qui lui manque pour être complet, sans en rien retrancher. Et voilà en quoi consiste précisément l'évolution et le progrès de la science humaine. Comme le char mystérieux d'Ezéchiel, la vérité avance toujours, sans revenir jamais sur ses pas.

Or le dogme, lui aussi, qui est venu accroître et enrichir immensément cette seconde partie, la partie stable et définitive de la pensée humaine, participe à cette loi d'évolution, Dieu ayant voulu accommoder son enseignement aux lois et au mouvement progressif de l'intelligence humaine, qu'il voulait instruire et perfectionner.

Additions progressives à la Révélation.

Il est d'abord incontestable que, depuis la création d'Adam jusqu'au jour de la Pentecôte, la révélation a suivi une série d'étapes toujours croissantes et de plus en plus lumineuses ; il est certain que l'idée que l'homme se fait de Dieu, par exemple, a grandi de siècle en siècle, à travers les trois grandes époques paradisiaque, patriarcale et mosaïque de l'Ancien Testament, et le développement progressif du Nouveau Testament.

S. Paul lui-même, dans une de ses épitres [1], a comparé ces âges de la révélation aux trois âges de l'évolution humaine : l'enfance, l'adolescence et la maturité. Il était donc bien loin de rejeter toute idée d'évolution et de progrès, comme dérogatoire à la nature divine de la révélation. Et S. Thomas a insisté plus d'une fois sur ce merveilleux accroissement de la révélation primitive à travers les siècles, en montrant que sa substance et son fond sont restés identiques, comme l'explicite est identique à l'implicite [2], et nous dirions volontiers : comme

1. S. Paul, *Ad Galat.*, II, 1.
2. S. Thomas, 2^a $2^{æ}$, q. 1, a. 7.

le chêne majestueux des forêts est identique au gland d'où il est sorti.

Mais avec Jésus-Christ et les apôtres, s'est fermé le cycle de la révélation, au moins de la révélation officielle et publique, à laquelle l'Eglise elle-même ne peut rien retrancher ni ajouter ; en sorte que si dans la suite se produisaient des révélations particulières et privées, jamais l'Eglise ne les imposerait à la foi de tous.

La question de l'évolution et du progrès du dogme se pose donc à nouveau pour l'ère chrétienne, depuis que la révélation de Jésus-Christ et des apôtres a pris fin.

Con-naissance pro-gressive.

Or, là encore nous trouvons place à un progrès véritable, qui ne consistera plus sans doute en additions successives de révélations nouvelles, mais en une connaissance progressive et de plus en plus complète de la révélation déjà faite. Est-ce qu'après la création terminée de la terre et des cieux, la connaissance humaine de ces merveilles créées n'a pas grandi et progressé chaque jour ? Et, comme le remarquait justement M. Brunetière, est-ce que la proclamation de lois immuables dans la nature a empêché les progrès des sciences physiques ou naturelles ; n'a-t-elle pas au contraire servi de base et de stimulant à tous les progrès ? De même, on ne voit pas comment l'immutabilité proclamée de nos dogmes empêcherait ou gênerait les progrès de la religion chrétienne.

Du reste, l'histoire, depuis dix-neuf siècles, en témoigne hautement. Il y a toujours eu dans la science de nos dogmes une marche incessante et un progrès continu :

Le symbole des apôtres a été précisé et complété par le concile de Nicée, sur le point si important de consubstantialité du Fils de Dieu avec son Père ; la définition du concile d'Ephèse, à son tour, a dit sur la maternité divine de la Ste Vierge, ce que ne disait pas le con-

cile de Nicée. Et nous pourrions faire les mêmes remarques sur tous les autres conciles, à travers les siècles chrétiens, qui se sont toujours successivement complétés, sans se contredire jamais, ni jamais rien éliminer des vérités acquises. En sorte que jamais l'Eglise, comme on l'a très bien dit, n'aura à écrire de livre de rétractation, mais seulement l'histoire de son accroissement et de son progrès, *profectus non permutatio,* suivant l'heureuse formule de Vincent de Lérins [1].

L'évolution du germe vital.

Ici le lecteur touche du doigt la différence qu'il doit y avoir entre l'évolution du dogme chrétien et l'évolution vitale d'un germe animal ou végétal. Comparaison classique, si souvent répétée, parce qu'elle est vraiment séduisante pour les esprits modernes, mais aussi très imparfaite, comme toutes les comparaisons, qui clochent plus ou moins, dès qu'on veut les presser et les pousser à bout, *omnis comparatio claudicat.*

« Appliquée à une doctrine, nous dit fort justement le P. de Grandmaison, dans une de ses magistrales études dont nous ne saurions trop recommander la

1. M. Vallet résume ainsi les *trois procédés* ordinaires de ce développement : « 1° Tirer une « conclusion particulière » d'un principe « général » ; par exemple de ce principe général que l'homme ne peut faire aucun acte surnaturel sans la grâce, « *sine me nihil potestis facere* » (Jo. XI, 5), elle conclura, contre les semi-pélagiens, que la grâce est nécessaire pour le « commencement » de la foi. — 2° Du « composé » et du « complexe » tirer, par l'analyse, les divers « éléments constitutifs » avec leurs propriétés respectives ; par exemple la révélation nous a appris que Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme ; de ce qu'il est vrai Dieu, l'Eglise conclura contre les *semi-ariens* qu'il est « consubstantiel » à son père et tout puissant comme lui ; et de ce qu'il est vrai homme en même temps que vrai Dieu, elle enseignera, contre les *docètes,* qu'il a eu un corps réel, contre les *patripassiens modalistes* qu'il a réellement souffert, contre les *monothélites,* qu'il a eu deux volontés, etc. — 3° Tirer un « effet » de la « cause » qui le contient, par exemple de ce que Marie est mère de Dieu, on peut déduire qu'elle est toute « pure », et de ce qu'elle est toute pure on peut inférer qu'elle est exempte du péché « originel ». — Vallet, *Les fondements, de la conn.,* p. 358. — Cf. Franzelin, *De divina Scriptura et Traditione* ; P. Bainvel, *De magisterio vivo et Traditione.*

lecture [1], — la comparaison de l'évolution vitale est d'une rare justesse, autorisée et développée avec bonheur par de grands maîtres, depuis Vincent de Lérins à Newman, mais enfin une comparaison. La pousser jusqu'à l'assimilation, c'est s'exposer à l'erreur...

« Un vivant évolue, et garde, en s'appropriant successivement des éléments matériels très divers, une unité non seulement spécifique, mais individuelle, qui s'impose. Il n'en est pas moins vrai que ce développement harmonieux, qui le mène à la perfection d'abord, à la décrépitude et à la mort ensuite, s'opère par *élimination* des éléments anciens. La fixation de ces éléments, que devra expulser la circulation vitale, est justement l'indice et la cause d'une mort prochaine. Il en va tout autrement d'une doctrine : son progrès s'opère par voie d'*assimilation définitive.* »

On saisit la différence essentielle : le progrès vital élimine de son sein des matériaux usés et vieillis ; le progrès de la vérité dogmatique n'élimine rien de son sein, parce que la vérité est toujours jeune et éternelle.

2° La *forme* de la Révélation évolue.

Que si, au lieu de ne nous occuper que du *fond substantiel* de la révélation, comme nous l'avons fait jusqu'ici, nous nous occupions de sa *forme,* ou si l'on veut de ses *formules* et de son vêtement humain en *systèmes rationnels,* qui essaient de l'expliquer ou de l'orner, notre conclusion serait assez différente, et mettrait à nu l'équivoque où s'embusquait notre adversaire.

Que le dogme divin soit obligé de s'exprimer en langage humain, et partant en formules plus ou moins adéquates, la chose est manifeste. Qu'en outre, une fois livré aux raisonnements et aux spéculations des hommes,

1. *Etudes* des 5 et 20 août 1898, p. 341-358 et t. LXXVI, p. 478-499. *L'élasticité des formules de foi, ses causes et ses limites.* — Cf. Gardeil, *Revue thomiste,* févr. 1904, *La réforme de la théologie catholique* ; Portalié, *Bulletin de littér. ecclés.,* mars 1904, *Dogme et histoire.*

il puisse faire l'objet d'une science, divine dans ses principes, mais humaine dans ses méthodes et son développement progressif, la théologie, cela s'impose également. Quoi qu'on fasse, l'homme raisonne et raisonnera toujours sur les données de la révélation, comme sur les autres données de l'histoire et de la science, parce qu'il est dans sa nature de raisonner, comme dans celle de l'oiseau de voler. Et ce besoin naturel, incoercible, de raisonner sa foi, — *fides quærens intellectum,* — de rechercher le *pourquoi* et le *comment* de chacun de nos dogmes, n'est pas à condamner, ni à combattre. L'Eglise l'a toujours hautement encouragé, et en admirant les prodigieux chefs-d'œuvre enfantés par le génie théologique de ses grands docteurs, tels que S. Thomas, elle a éprouvé un légitime orgueil, soit pour l'honneur de la science sacrée, soit pour l'honneur de l'esprit humain, qui ne s'est jamais élevé plus haut, ni étendu plus loin.

Fière de ces résultats, et du monument théologique élevé par ses grands docteurs, l'Eglise ne dissimule pas le côté humain, et partant toujours faillible et révisable, de la théologie, et ne veut pas qu'on la confonde avec le dogme défini et précisé par ses conciles.

Désassimilation possible.

Or c'est là, dans cette superstructure scientifique, revêtement magnifique, mais pourtant humain, de la vérité révélée, que nous pouvons découvrir et admettre une évolution par *désassimilation,* incompatible avec l'évolution du dogme lui-même. En effet, la raison humaine ne peut expliquer les données révélées qu'à l'aide d'autres données rationnelles, puisées surtout dans la philosophie et les systèmes philosophiques, qu'elle essaie d'assimiler, d'une manière parfois très heureuse, mais toujours provisoire, parce que ce sont des éléments humains.

Comme l'a très bien observé M. Ermoni, « quelque

chose d'analogue à la nutrition se produit dans le développement des systèmes et des doctrines théologiques. Un système peut s'assimiler un autre système, une doctrine une autre doctrine... C'est ainsi que le dogme trinitaire a pu s'assimiler la théorie péripatéticienne de la nature et de la personne ; le dogme sacramentaire a pu s'incorporer la théorie de la matière et de la forme ; le dogme eucharistique celle de la substance et des accidents. Il va de soi que l'on ne pourra jamais dire que ce pouvoir assimilateur soit épuisé ; dans l'avenir, de nouvelles découvertes scientifiques et de nouvelles théories philosophiques pourront s'incorporer à tel ou tel de nos dogmes : bien plus cette puissance d'assimilation est comme infinie [1]. »

Que si la théologie peut s'assimiler des éléments humains, toujours imparfaits et révisables, elle peut aussi les corriger et même les éliminer.

« Ceux des éléments intellectuels qu'elle élimine sont des *intrus,* qui n'ont jamais eu droit de pénétrer dans son sein, et qu'une révision attentive reconnaît pour étrangers. Il est vrai que, parmi les vérités destinées à former son patrimoine inaliénable, quelques-unes ont été accueillies d'abord avec défiance, ou acceptées sous une forme incompatible avec l'immutabilité des concepts. Cependant, l'approbation définitive une fois donnée, le vêtement de facture humaine une fois percé, la vérité authentique reconnue sera admise sans repentance. La science changera sa place dans les classifications, l'emploiera à des constructions éphémères ou stables, elle ne la rejettera pas. Ces vérités sont sa moelle, sa substance.... » Après des exemples tirés du progrès de la géométrie, le même auteur continue : « Ainsi en est-il de la doctrine révélée. Au cours des âges, ses formules

1. *Revue du Clergé français,* 1er mars 1903. *Le développement du dogme et ses lois,* p. 54.

se préciseront, des énonciations équivoques seront ballottées de l'approbation au rejet, les points de foi se dégagent de la gangue systématique où certains les ont enfermés. L'universel progrès des sciences découvrira entre les éléments doctrinaux des rapports inaperçus, fera trouver des points de vue ignorés des temps anciens. Mais à travers ces vicissitudes le trésor sacré reste entier ; pas une notion n'en sortira pour s'en aller, pièce dépréciée, fausse monnaie, rejoindre au musée des antiques les débris des systèmes faits de main d'homme [1]. »

Résumé et conclusion.

En résumé, autant le dogme est immuable dans son fond de vérité, autant la connaissance que l'homme peut en prendre est progressive et perfectible. L'imperfection du langage humain avec lequel il exprime le divin, et surtout l'imperfection des systèmes philosophiques avec lesquels il les explique et cherche à les mieux comprendre, est toujours susceptible de correction et de progrès. S. Vincent de Lérins le proclamait déjà au Ve siècle de notre ère, et le concile du Vatican a consacré sa théorie évolutionniste [2].

L'équivoque de nos adversaires rationalistes est ainsi mise en lumière. Nous leur accordons l'évolution dans les formules et le revêtement philosophique et humain du dogme révélé, partant dans son intelligence toujours grandissante ; mais, pourquoi nous demandent-ils le changement du dogme lui-même, sous couleur de changement dans les formules ? On ne change pas la vérité ;

1. P. de Grandmaison, *art. cité* ; — Cf. P. de la Barre, *La vie du dogme* ; de Pascal, *Revue du Clergé français,* 1er et 15 février 1903 ; Ermoni, *ibid.,* 1er mars 1903.

2. « Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ, ætatum ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. » Paroles de S. Vincent de Lérins que s'est appropriées le concile du Vatican.

or ce qu'ils nous demandent ainsi, c'est de reconnaître que la vérité d'autrefois n'est plus la vérité d'aujourd'hui : ce qui ne serait plus la vie, mais la mort pour le dogme divin [1].

Ce ne sont pas les « outres » qu'on nous demande de changer, c'est le vin lui-même, et c'est le « vin nouveau qui doit faire éclater les vieilles outres » [2]. Aussi, nous ne l'accorderons jamais ! Et les raisons qu'on allègue pour désarmer notre intransigeance ne sont de nature qu'à la fortifier. Les lecteurs superficiels croient généralement que c'est au nom de l'histoire mieux connue, au nom de l'archéologie, de la paléographie, de l'épigraphie, de la philologie et autres sciences modernes, — si bruyantes et si prétentieuses, quoique à peine sorties des langes du berceau, — que l'on nous demande de renverser de fond en comble nos croyances sur Dieu, la Providence, la création, la révélation ou la Christologie... Nullement ! Cela ressort avec la plus complète évidence de la lecture attentive des ouvrages les plus récents et les plus bruyants, — et de l'aveu même de leurs auteurs : « La simple connaissance de l'histoire du dogme ne soulève aucune difficulté nouvelle devant l'intelligence du croyant... Si le problème (christologique) se pose de nouveau... c'est par suite du *renouvellement intégral* qui s'est produit et qui se continue dans la *philosophie moderne* [3]. »

La crise de la foi vient de la crise de la raison.

1. « Qui ne commence pas par rester soi-même peut changer ; changer ainsi, c'est mourir, ce n'est pas vivre en progressant. » Emonet, *Cas de conscience de M. Loisy, Etudes,* 20 mars 1904, p. 755.

2. Cf. Aug. Sabatier, *Théorie de l'évolution des dogmes.*

3. Loisy, *Autour d'un petit livre,* p. 129, 202. — « La connaissance actuelle de l'univers ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de création ? La connaissance de l'histoire ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de révélation ? La connaissance de l'homme moral ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de rédemption ? » (p. 154). — Dans son roman à thèse « *Il santo* », M. Fogazzaro a développé au fond les mêmes idées : « Travaillons à faire sentir universellement le besoin de rénover tout ce qui dans notre religion est le vêtement

Par « renouvellement intégral » de la philosophie, entendez le kantisme et le néo-kantisme, et vous aurez l'aveu le plus complet et le plus important que nous puissions enregistrer. Le microbe kantien est la seule cause de tout le mal. Après avoir mis à l'envers le monde de la raison, il ne pouvait manquer de vouloir mettre au rebours le monde de la foi ; mais nous ne laisserons renverser l'axe de notre foi pas plus que celui de notre raison. Ce n'est pas le dogme qui doit changer, c'est l'erreur kantiste, — cette erreur qu'on ose appeler « l'exigence de la pensée contemporaine », — qui doit changer et disparaître, parce qu'étant contre nature et contre bon sens, elle menace l'essor et la vitalité même de l'esprit humain.

*
* *

3e Objection : La Révélation et la Liberté.

Enfin une dernière difficulté qui aggrave les répugnances des rationalistes pour la révélation surnaturelle, c'est son caractère obligatoire, qui semble faire peser sur l'homme un joug trop dur et porter atteinte à sa liberté.

Sans doute, répondrons-nous, une fois la vérité découverte, elle devient une règle obligatoire, et, si l'on veut, un joug pour nos esprits. Mais ce n'est pas là un caractère propre à la vérité révélée ; il est commun à toute vérité même naturelle. Les principes des mathématiques ou de la géométrie une fois découverts, il nous faut bien, bon gré mal gré, les admettre et nous ne sommes pas libres de penser que deux et deux fassent plus ou moins de quatre. Mais en cela, où est l'inconvénient pour notre esprit ? de ne pouvoir créer la

et non le corps de la vérité... si l'on ne change pas tous ces vêtements portés depuis si longtemps et par de si rudes intempéries, aucune personne cultivée ne voudra plus être des nôtres. Et Dieu veuille que plusieurs d'entre nous ne s'en dévêtent pas sans permission, par un dégoût insupportable » (p. 66).

vérité à son gré, et d'être obligé de l'accepter telle qu'elle est. Ne devons-nous pas plutôt bénir cette chaîne d'or de l'évidence objective, qui enchaîne nos esprits à la vérité, et les empêche de s'égarer dans des erreurs grossières sur les premiers principes ?

La lumière est une chaîne et un bienfait.

Oui, nous réplique-t-on, l'évidence est à la fois une chaîne et un bienfait, parce qu'elle nous éclaire et que nous comprenons le pourquoi de nos affirmations ou de nos négations. Or c'est précisément ce qui nous manque ici, puisque nous sommes obligés de croire aux mystères révélés sans les comprendre : la lumière a disparu et la chaîne reste.

Mais une telle plainte ne nous paraît ni juste ni raisonnable. Dans le témoignage divin, comme dans le témoignage humain, nous avons toujours une évidence, celle que le témoin n'est ni trompeur ni trompé, et sans cette évidence, il n'y aurait aucune obligation de croire à la parole de l'homme ni à celle de Dieu. Mais une fois cette évidence démontrée, que le témoin n'est ni trompeur ni trompé, il nous faut bien, si nous voulons être raisonnables, et ne pas nous contredire nous-mêmes, adhérer à une parole qui ne peut ni se tromper ni nous tromper.

Et je ne vois pas comment notre croyance à l'existance de Bonaparte ou de Louis XIV, ou à la vérité de la victoire de Lépante, peut être un joug ou une abdication pour la liberté de mon esprit, parce que je ne saisirai là que des faits historiques, sans en comprendre le comment et le pourquoi, leurs causes ou leurs conséquences.

Parfois, il est vrai, le fait révélé par la parole divine renferme des parties que notre raison ne peut comprendre adéquatement, et que nous avons appelées mystères. Tels sont les faits mystérieux de l'Incarnation ou de la Sainte-Trinité.

La foi est libre.

Mais ici, remarquez-le bien, et admirez avec quel respect et quelle condescendance Dieu a traité la liberté humaine, — il ne veut de nous qu'un acte de foi pleinement libre. Quelque puissants que soient les motifs de crédibilité, quelque certitude qu'ils engendrent dans nos esprits, il faut encore y ajouter, pour y croire, un acte de bonne volonté, sans lequel l'acte de foi ne serait ni méritoire, ni agréable à Dieu.

La foi est libre, essentiellement libre ; et c'est là un des dogmes de la foi elle-même : *nemo credit nisi volens.*

Est-ce à dire que celui qui abuse volontairement de cette liberté ne soit pas coupable par cet abus d'un péché, au for de sa conscience, et même d'un péché grave ?

Il est clair que non. « L'homme étant tout entier dépendant de Dieu, comme son Créateur et Seigneur, et la raison créée étant absolument sujette de la Vérité incréée, nous sommes tenus de rendre à la révélation divine la pleine soumission de l'intelligence et de la volonté par la foi [1]. »

Ordre et hiérarchie.

Ce magistral enseignement du concile du Vatican n'est au fond que la réponse du simple bon sens à la question proposée. Aucune nature finie n'est indépendante parce qu'elle est perfectible, et qu'étant perfectible elle dépend, à ce titre, de l'être supérieur capable de lui donner le degré de perfection qui lui manque. Or quel est l'être supérieur à l'homme, sinon Dieu ? quelle est la science supérieure à la science humaine, sinon la science divine elle-même ? C'est donc d'en haut que nous devons attendre notre complément. Mais « Dieu peut faire plus que l'homme ne peut comprendre... Dieu, éternel, immense, infiniment puissant, fait dans

1. *Conc. Vatic.*, cap. 3.

le ciel et sur la terre des choses si grandes, si incompréhensibles, que nul n'en saurait pénétrer les merveilles. Si les œuvres de Dieu étaient telles que la raison de l'homme pût aisément les comprendre et les mesurer, elles cesseraient d'être merveilleuses et ne pourraient être appelées ineffables [1]. »

D'autre part, si Dieu a tenu à nous révéler quelques-unes de ses merveilles, et plus que nous ne pouvons comprendre, ce doit être pour notre bien et par amour pour nous. C'est là un bienfait que nous ne saurions mépriser sans une grave offense envers Lui, car il nous enrichit sans rien nous ôter.

De même que la grâce de Dieu ne détruit pas notre nature, mais seulement la complète ; ainsi la science de Dieu complète, sans la détruire, la science de l'homme. Au-dessus de nos connaissances sensibles, il y a les connaissances de la raison ; au-dessus de celles-ci, les connaissances par le témoignage humain, et tout au sommet les connaissances par le témoignage divin. Or ces quatre étages se correspondent et s'harmonisent sans se confondre, en se complétant mutuellement. L'édifice des sciences a une base sensible et matérielle, un corps raisonnable et humain, et un couronnement divin, semblable à la statue aux pieds d'argile, au corps de bronze et à la couronne d'or.

Rien d'humiliant ni de gênant.

Dans cet ordre et cette hiérarchie, il nous est impossible de découvrir rien d'humiliant pour la raison humaine, ni rien de gênant pour la liberté du savant catholique.

Dans chaque domaine des sciences, il entreprend et poursuit à son gré ses laborieuses recherches, avec ses propres méthodes et ses lumières propres, nous l'avons déjà dit. L'Eglise ne lui demande que de ne pas empié-

1. *Imit. de N. S.,* livre IV, c. 18.

ter sur les domaines voisins des autres sciences, et d'y respecter les vérités acquises par d'autres méthodes et d'autres procédés. La liberté de chacun n'est limitée que par celle du voisin : c'est le bon sens lui-même qui pose cette restriction pour l'harmonie et l'accord des libertés ensemble. Du reste, les sciences humaines et la science religieuse sont des domaines superposés et parallèles, qui ne se rencontreraient jamais, pas même à l'infini, si chacun restait chez soi, sans empiéter chez le voisin.

Après cela, nous dépeindre « le savant catholique semblable à un enfant tenu en lisière et qui ne peut faire un pas en avant sans être battu par sa nourrice », n'est qu'une odieuse caricature [1]. L'auteur de cette mauvaise plaisanterie, éminent spécialiste en histoire ou en philologie, nous a donné, sans s'en douter, un exemple typique d'un empiétement incessant dans un domaine limitrophe où il est, de son propre aveu, si incompétent, celui de la philosophie. Et s'il a été blâmé, ce n'est ni comme historien, ni comme philologue ou orientaliste, mais uniquement comme mauvais philosophe, sapant la religion chrétienne par sa base philosophique. En le censurant [2], l'autorité religieuse, au contraire, est restée dans son domaine, et dans le devoir de sa charge.

Chacun chez soi ! Respect des sciences voisines.

Chacun chez soi ! Cette simple devise pourrait suffire à rétablir l'harmonie des sciences et des savants, et l'harmonie de leurs libres mouvements, chacun dans son domaine.

Malheureusement, la science moderne, fière de ses progrès matériels, s'est crue de force à se passer de la

1. Cf. la belle *Lettre de M. de Lapparent,* à la *Revue prat. d'apologétique,* numéro du 15 juin 1906, p. 266. — Cf. Fonsegrive, *L'attitude du catholique devant la science* (Bloud).

2. Le Saint Office a condamné : *La religion d'Israël, Etudes évangéliques, L'Evangile et l'Eglise, Autour d'un petit livre, Le quatrième évangile* (16 déc. 1903).

science religieuse, et même à la chasser de son domaine et à la remplacer. L'idée « laïque », c'est-à-dire irréligieuse ou anti-religieuse, menace de devenir l'unique lumière du monde. Mais cet empiétement sacrilège, dont des voix éloquentes ont déjà dénoncé la faillite, n'en commence pas moins à porter son fruit anarchique, et c'est bien la triple anarchie intellectuelle, morale et sociale, qui commence à bouleverser et à dissoudre le triple faisceau de la science, de la famille et de la cité. Tant il est vrai que Dieu n'a pas besoin d'opérer des miracles pour châtier l'homme rebelle à sa voix ; il n'a qu'à le laisser faire, à le laisser aller jusqu'au bout de sa volontaire folie !

Conclusion de Lamennais.

« L'impie veut tout savoir, concluait Lamennais, et c'est là sa perte. Il demande le salut à la science, il le demande à l'orgueil, il se le demande à lui-même, et du fond de son intelligence ténébreuse, de sa nature impuissante et dégradée, sort une réponse de mort... Pour nous, notre bonheur est de croire, sans comprendre ; notre bonheur est de nous plonger les yeux fermés et de nous perdre dans l'abîme incompréhensible de l'amour. Que la raison superbe et contentieuse se taise donc : qu'elle cesse d'opposer insolemment sa faiblesse à votre toute-puissance. A ses doutes, à ses demandes curieuses, nous n'avons qu'une réponse : *Dieu nous a tant aimés !* et cette réponse suffit, et nulle autre ne suffit sans elle... Cet amour infini explique tout, éclaircit tout, satisfait à tout [1]. » C'est lui qui rend le joug de la foi suave et son fardeau bien léger, suivant la parole même du Maître : *jugum meum suave est et onus meum leve.*

1. Réflexion de F. de Lamennais sur le dernier chapitre de l'Imitation.

VIII

La Réduction des Critères extrinsèques.

Le problème.

Après avoir étudié séparément chacun des critères de certitude, soit les critères extrinsèques : témoignage divin et témoignage humain ; soit les critères intrinsèques, se rapportant tous aux sens ou à la raison intuitive ou discursive,— la question s'est posée de savoir si l'on ne pourrait pas en simplifier le nombre, et si leur multiplicité ne pourrait être réduite. La simplification, et même la réduction à l'unité est, en effet, la tendance naturelle de l'esprit humain ; tendance légitime, lorsqu'elle peut simplifier sans confusion ni exclusivisme. Il nous faut examiner si les simplifications proposées pour les critères ne tombent dans aucun de ces deux défauts essentiels.

Peut-on les réduire à un seul ?

Tout d'abord, d'après tout ce que nous avons établi jusqu'ici, on peut déjà conclure qu'il n'y a pas qu'un seul et unique moyen de connaître, parce que les objets à connaître étant de nature très différente et parfois opposée, un seul et unique instrument ne saurait les saisir tous et les mesurer. Pour mesurer le temps et l'espace, les liquides et les solides, les pondérables et les impondérables, les chevaux-vapeur et les kilowatts, les forces de la matière et celles de l'esprit, le même et unique instrument ne peut suffire. Vouloir les réduire quand même à l'unité, serait une tentative chimérique. De même, pour la connaissance : les faits présents, s'ils sont externes et internes, tels qu'un mal de dents et une éclipse, ne peuvent être connus par le même critère, car ils ne tombent pas directement l'un et l'autre sous le regard de la conscience ; et la conscience elle-même qui nous instruit sur le présent, ne peut sans la

mémoire nous rappeler le passé. Enfin ni la conscience, ni aucune autre faculté ne peut remplacer le témoignage des hommes pour nous apprendre l'histoire.

Le lecteur peut donc pressentir déjà que nos simplificateurs à outrance vont se heurter à de véritables impossibilités. Cependant, nous ne pouvons refuser de les suivre dans le développement de leurs thèses et de leurs difficultés, et nous les suivrons dans la mesure où la préférence justifiée de nos lecteurs pour les questions plus actuelles nous le suggérera, omettant ou ne faisant qu'indiquer les questions vieillies et sans intérêt présent.

*
* *

Triple forme du Fidéisme classique.

Commençons par la réduction proposée aux seuls critères extrinsèques ; la connaissance humaine se réduirait à la croyance : c'est le Fidéisme. Le Fidéisme pur croit pouvoir s'en tenir au critère de la foi divine ; le Mennésianisme, au critère du consentement universel ; le Traditionalisme, à celui de la tradition orale. Ces trois systèmes classiques ont fait grand bruit dans le cours du siècle dernier, et, quoiqu'ils n'aient fait que traverser l'horizon, comme de brillants météores, nous devons leur consacrer au moins quelques pages. Nous parlerons ensuite plus longuement de leur renaissance actuelle, sous une forme rajeunie, celle de l'anti-intellectualisme de Newman ou Newmanisme.

Ces trois systèmes ont un principe commun. Ils se fondent également sur l'impuissance de l'esprit humain à arriver à la connaissance certaine d'une vérité quelconque, lorsqu'il est abandonné à ses seules forces ; et c'est de cette impuissance radicale, absolue, qu'ils concluent à la nécessité d'une autorité étrangère à l'homme, et à sa suffisance pour le guider.

On se rappelle le chapitre fameux des *Pensées* de

Pascal, où, sous le titre de *Faiblesse de l'homme, incertitude de ses connaissances naturelles,* le célèbre penseur a si fortement condensé, rajeuni et complété à la fois, tous les arguments du vieux Pyrrhonisme. Qu'on nous permette au moins d'en citer la plus célèbre partie :

Prélude : Le doute de Pascal.

« L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur naturelle et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité ; tout l'abuse. Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent de la raison par de fausses apparences ; et cette même piperie qu'ils apportent à la raison, ils la reçoivent d'elle à son tour. Elle s'en venge ; les passions de l'âme troublent les sens et leur font des impressions fausses : ils mentent et se trompent à l'envi...

« Que fera donc l'homme en cet état ? Doutera-t-il de tout ? Doutera-t-il s'il veille, si on le pince, si on le brûle ? Doutera-t-il s'il doute ? Doutera-t-il s'il est ? On n'en peut venir là ; et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point.

« Dira-t-il donc, au contraire, qu'il possède certainement la vérité, lui qui, si peu qu'on le pousse, ne peut en montrer aucun titre, et est forcé de lâcher prise ?

« Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige ! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers.

« Qui démêlera cet embrouillement ? La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous donc, ô homme, qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison na-

turelle ? Vous ne pouvez fuir une de ces sectes, ni subsister dans aucune.

« Connaissez-vous donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante ; taisez-vous, nature imbécile ; apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Ecoutez Dieu [1]. »

Cette même conclusion mystique : « *écoutez Dieu* », vous la trouverez pareillement au bout de tous les systèmes que nous allons analyser. Mais comme Dieu peut parler à l'homme de trois manières : par la révélation surnaturelle, la nature humaine et la société, il y aura aussi trois systèmes ou trois groupes de systèmes fondés sur l'une de ces trois espèces d'autorité.

*
* *

1° Le Fidéisme pur.

Le premier groupe est celui du *Fidéisme* pur, qui nie la puissance de la raison, et n'admet d'autre critère que la foi divine en la révélation.

Pascal, dans le passage cité, semble bien lui avoir préparé les voies, mais c'est Huet, évêque d'Avranche (1630-1721) qui, le premier, l'a érigé en système, dans son ouvrage : *De imbecillitate rationis humanæ.* De nos jours, il fut remis en honneur par Bautain, le célèbre professeur du collège de Strasbourg, par Bonnetty, fondateur des *Annales de philosophie chrétienne,* par Gerbet et plusieurs autres philosophes distingués.

Ce dernier résumait ainsi clairement sa thèse : « Le principe d'autorité ou de foi étant la base de la certitude même, la raison de chacun ne peut exister que par l'adhésion à ce principe. Ce n'est pas la foi qui naît de la raison, c'est la raison qui naît de la foi [2]. »

1. Pascal, *Pensées,* art. 4, 6.
2. Gerbet, *Doctr. phil. sur la certitude,* p. 70.

C'est la traduction, en termes nets et précis, de la thèse équivalente, mais plus embrouillée de Huet, qui, après avoir dit que la certitude humaine n'est pas une vraie certitude, mais une probabilité ou une apparence de certitude, en tire cette conclusion : « Quoique la raison puisse atteindre le plus haut degré de certitude humaine, ce n'est pas là une certitude parfaite, que la foi seule peut nous donner [1]. »

Sa critique.

Or nous soutenons que cette thèse fondamentale du fidéisme est fausse, et que la foi en la révélation divine n'est pas le seul ni le premier critère de vérité.

En effet, cette thèse fidéiste contredit l'expérience et se contredit elle-même.

Elle contredit l'expérience la plus élémentaire, car il est évident que, indépendamment de la foi divine, nous connaissons tout d'abord, sans aucune crainte d'erreur, une multitude de faits ou de vérités, tels que notre propre existence ou l'existence du monde, le principe que $2 + 2 = 4$, ou que le tout est plus grand que la partie. Non seulement ces choses sont absolument certaines, aux yeux de tout homme de bon sens, mais on ne voit pas comment la révélation pourrait être utile pour nous en mieux convaincre.

Cette thèse, en second lieu, se contredit elle-même, Car une foi raisonnable ne pouvant être aveugle et sans motifs, il faut bien se servir de la raison pour établir l'existence et la valeur de la révélation ; et, par ce cercle vicieux, le fidéisme met ainsi en péril cette foi qu'il se proposait de raffermir et de défendre.

En d'autres termes, la foi du fidéiste est certaine ou elle ne l'est pas. Si elle ne l'est pas, elle ne peut fonder

1. « Ex quibus liquido constat, rationem... licet summam obtineat humanam certitudinem, aliquid tamen ei ad perfectam certitudinem deesse, quod suppletur per fidem. » Huetius, *De imbecillitate mentis humanæ,* l. III, 15.

la certitude de la raison. Si elle est certaine, c'est parce qu'elle est raisonnable ou fondée sur de bonnes raisons : elle croit à la révélation parce que Dieu existe, qu'il a parlé à l'homme, et qu'il ne peut ni se tromper ni nous tromper. Que si la foi, pour être raisonnable, doit être fondée sur la raison, la raison ne saurait être fondée sur la foi, sans un sophisme évident.

Sans doute, comme l'a très bien remarqué S. Thomas, « la raison n'a pas à démontrer la vérité des dogmes de foi, mais elle a à démontrer pourquoi il faut y croire, à savoir parce que Dieu les a révélés et a confirmé sa parole par des miracles [1] ».

Sa condamnation.

Une si grave erreur qui, en essayant de fonder la raison sur la foi, aboutit ou à rendre la foi aveugle, ou à ruiner le fondement rationnel de la foi, ne pouvait manquer d'émouvoir l'autorité religieuse, qui l'a condamnée à diverses reprises. Le Concile du Vatican a formellement enseigné que « la saine raison démontre les fondements de la foi » [2]. Et la S. Congrégation de l'Index a exigé de M. Bonnetty qu'il souscrivît aux trois propositions suivantes qu'il avait combattues :

1° « Le raisonnement peut prouver *avec certitude* l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme et la liberté humaine. »

2° « La foi est postérieure à la raison, et par conséquent la foi ne saurait être alléguée contre les athées pour prouver l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme ou la liberté humaine contre les partisans du matérialisme et du déterminisme. »

3° « L'usage de la raison précède la foi, et y conduit avec l'aide de la révélation et de la grâce divine [3]. »

1. « Fides non habet inquisitionem rationalis naturalis demonstrantis id quod creditur ; habet tamen inquisitionem quamdam eorum, per quæ inducitur homo ad credendum ; puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata. » S. Thomas, 2^a $2^æ$, q. 2, a. 1, ad 1.

2. *Conc. Vatic.,* Constit. *Dei Filius,* c. 4.

3. « 1° *Ratiocinatio* Dei existentiam, animæ spiritualitatem, homi-

Et ce n'est pas là un spectacle banal de voir l'autorité religieuse prendre énergiquement la défense de la raison, à la fois contre les rationalistes modernes, kantiens ou néo-kantiens, et contre des catholiques imprudents qui croyaient pouvoir combattre la raison au nom de la foi, au risque de miner les fondements de leur propre édifice. La vérité, ici comme toujours, sait tenir le juste milieu entre les excès contraires.

*
* *

2° Le Traditionalisme.

Le Traditionalisme, dont le père fut le vicomte de Bonald (1754-1840), apporta au fidéisme une précision nouvelle et un argument nouveau.

Au lieu d'admettre comme critère unique et suprême de la certitude humaine, la Révélation en général, de Bonald précise, et ne s'appuie que sur la révélation primitive faite au premier homme, et transmise par la tradition orale, ou par l'organe immédiat de la société. Quant à l'argument nouveau, il consiste à soutenir la nécessité du langage pour l'exercice de la pensée humaine, et — l'homme ne pouvant inventer le langage — la nécessité d'une révélation primitive donnant à l'homme avec le langage les pensées qu'il exprime. La tradition sociale serait donc la voix de Dieu, premier éducateur de l'homme, et le flambeau que les générations successives se passent de main en main.

Sa thèse générale.

Voici d'abord comment de Bonald développe sa thèse générale de la priorité de la foi sur la raison :

« Il ne faut pas commencer l'étude de la philosophie morale par dire *je doute,* car alors il faut douter de tout,

nis libertatem cum *certitudine* probare potest ; — 2° Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum, ad probandam animæ rationalis spiritualitatem ac libertatem contra « naturalismi » et « fatalismi » sectatores allegari convenienter non potest ; — 3° Rationis usus fidem præcedit, et ad eam, ope revelationis et gratiæ, conducit. »

et même de la langue dont on se sert pour exprimer son doute, ce qui est au fond une illusion de l'esprit, et peut-être une imposture ; mais il est au contraire raisonnable, il est nécessaire, il est surtout philosophique de commencer par dire *je crois.* Sans cette croyance préalable des vérités générales qui sont reconnues, sous une expression ou sous une autre, dans la société humaine... il n'y a plus de base à la science, plus de principes aux connaissances humaines, plus de point fixe auquel on puisse attacher le premier anneau de la chaîne des vérités, plus de signe auquel on puisse distinguer la vérité de l'erreur, plus de raison en un mot au raisonnement... Gardienne fidèle et perpétuelle du dépôt sacré des vérités fondamentales de l'ordre social, la société, considérée en général, en donne *communication* à ses enfants, à mesure qu'ils entrent dans la grande famille [1]. »

C'est bien, comme on le voit, la thèse générale du fidéisme, de l'antériorité de la foi sur la raison, et, l'ayant déjà réfutée, en montrant qu'elle contredit l'expérience et se contredit elle-même, nous nous dispenserons de revenir sur cette réfutation.

Son nouvel argument.

Il suffira de discuter sur ce qu'il y a de plus original dans la pensée de son fondateur, et ce qui fait le caractère propre du Bonaldisme, à savoir l'argument tiré de la nécessité du langage. Sans doute, cette nécessité du langage n'est pas précisément une idée nouvelle, et de Bonald n'a pas été le premier à la soutenir, mais il est le premier qui en ait fait la preuve du fidéisme.

« L'homme, dit-il, a besoin de signes ou de mots pour penser, comme pour parler ; c'est-à-dire que *l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée,* et c'est ce qui fait qu'il s'énonce avec peine toutes les fois qu'il

1. De Bonald, *Recherches philosophiques,* p. 62-69.

veut rendre dans une langue étrangère ce qu'il pense dans sa langue maternelle. Il en résulte que l'homme n'a pu inventer les signes, puisqu'il ne peut inventer sans penser, ni penser sans signes. Ici l'expérience confirme le raisonnement, puisque nous voyons constamment la faculté de parler sans exercice, lorsque la faculté d'ouïr est sans activité. Il faut donc recourir à un autre être que l'homme, pour expliquer, non la faculté d'articuler, dont les animaux mêmes ne sont pas totalement privés, mais l'art de parler sa pensée, particulier à l'homme seul et commun à tous les hommes... Depuis longtemps J.-J. Rousseau y a été conduit, en discutant le roman absurde de Condillac : « la parole, dit-il, me paraît avoir été fort nécessaire pour inventer la parole ». Et de meilleurs esprits que le sien, Bonnet, Hugh-Blair, et Sicard,... pensent ou que le Créateur a communiqué à l'homme les éléments du langage, laissant à la société le soin de les développer, ou, ce qui revient au même, que le Créateur a fait l'homme parlant [1]. »

Critique. Ces prémisses sur la nécessité de la parole pour penser sont pour le moins contestables, et nous avons déjà montré au début de cet ouvrage que, sans la parole, l'homme penserait malaisément, sans doute, mais il penserait.

Accordons toutefois cette nécessité à de Bonald, pour ne pas rouvrir une discussion inutile, s'ensuit-il qu'il faille en conclure que l'homme n'ait pu lui-même découvrir le langage, et qu'il ait dû nécessairement être éduqué par son Créateur ? Nous ne le croyons pas davantage. Quelles que soient les raisons de haute convenance que l'on puisse alléguer, elles ne sont pas, à elles seules, démonstratives, sans le secours de nos Saints Livres.

1. De Bonald, *Législation primitive,* I, ch. 2, p. 29.

Mais accorderait-on à de Bonald que Dieu ait dû créer l'homme parlant, ou, après l'avoir créé, lui enseigner à parler, s'ensuit-il qu'il ait dû en même temps lui faire un cours de philosophie morale et religieuse ou de théologie révélée ? Evidemment non. Autre chose est de fournir à l'homme les instruments du savoir, la puissance de penser et de parler, avec des matériaux élémentaires, autre chose de lui donner une science naturelle toute faite, ou encore moins une science surnaturelle et divine, qu'il lui suffirait de transmettre à ses descendants, de génération en génération, par la tradition orale de la famille et de la société. La révélation du langage n'entraîne donc pas nécessairement la révélation des idées et des doctrines ; mais de Bonald en a besoin pour sa thèse, et il ne tient au langage révélé qu'à cause des doctrines révélées par lui.

Au surplus, conclure de l'origine divine du langage humain à l'origine divine des pensées humaines transmises par la tradition, c'est diviniser la tradition, toutes les traditions, et se mettre dans l'impossibilité de distinguer le vrai du faux dans les traditions des familles ou des sociétés. C'est donc précisément rendre impossible ce critérium de certitude que l'on voulait défendre.

En résumé, de Bonald a tiré de prémisses au moins fort contestables sur la nécessité du langage, toute une série de conclusions illogiques, et n'a élevé son traditionalisme que sur un fondement ruineux.

*
* *

Le traditionalisme de de Bonald était donc incomplet, puisqu'il manquait de critère pour distinguer les traditions vraies des traditions fausses, et ce fut F. de Lamennais (1782-1854) qui lui imprima un nouvel essor, en lui donnant pour règle ou critère pratique : *la raison générale,* ou, si l'on veut, le sentiment universel du

3° Le Mennésianisme.

genre humain. Voici comment il s'en explique lui-même :

« Le fondement de la certitude n'est pas en nous-mêmes ; il faut donc nécessairement que nous commencions par la foi : il faut que nous disions : *je crois que Dieu est,* avant de pouvoir dire raisonnablement : *je suis...* Non seulement l'homme, mais toutes les intelligences finies commencent nécessairement par la foi, qui est le fondement de leur raison... La raison générale des hommes, ou la raison humaine, est donc la règle de la raison particulière de chaque homme ; comme la raison de Dieu, primitivement manifestée, est le principe et la base de la raison humaine ; et l'on ne détruit pas plus la raison individuelle, en lui donnant une règle hors d'elle-même, qu'on ne détruit la raison générale, en la rappelant à son origine qui est Dieu [1]. »

Sa critique.

Nous accordons à Lamennais que le consentement général de l'humanité est non seulement une présomption ordinaire de vérité, mais un indice absolument certain, dans certaines conditions, par exemple lorsqu'il s'agit de faits si simples à constater ou de vérités si élémentaires, qu'une erreur sur ces points prouverait que la nature humaine est mal faite et invinciblement vouée à l'erreur.

En dehors de ces cas, nous nions que le consentement universel puisse avoir d'autre valeur que celle d'une présomption grave, mais pourtant faillible et incapable de s'imposer à nos esprits avec une entière certitude. D'ailleurs, en dehors de ces vérités simples et

1. De Lamennais, *Défense de l'Essai sur l'indifférence,* Œuvres complètes, t. I, ch. 8, p. 480 ; ch. 10, p. 489-490. Dans le tome II de l'*Essai,* il incarne le « sentiment universel » dans l'autorité du Pape. Mais plus tard, en 1841, dans ses *Discussions critiques,* il s'est réfuté lui-même. Cf. Boutard, *Lamennais, sa vie et ses œuvres* (Paris, 1905).

élémentaires, ce consentement n'est jamais universel, comme il serait aisé de le démontrer.

Le critère de Lamennais n'est donc pas suffisant pour tous les cas, mais pour quelques-uns seulement.

Bien plus, même dans les cas où il est valable, il ne peut être un critère premier, ni un critère accessible à tous. Il est donc encore une fois très insuffisant.

Il n'est pas un critère *premier,* car il n'est pas évident par lui-même, mais par un autre. En effet, comment connaissons-nous qu'il y a des vérités admises par la raison de tous les hommes, sinon à l'aide de notre raison individuelle ? Et comment pouvons-nous distinguer les vérités admises par un consentement universel, complet ou incomplet, certain ou douteux, sinon par les lumières de notre raison individuelle ? Ce critère de la raison générale n'est donc pas le premier, mais il suppose le critère de la raison individuelle, sous peine de rester lui-même inconnu.

D'autre part, il n'est pas un critère *à la portée de tous,* même des gens simples et illettrés. S'il n'y avait pas d'autre critère, la majorité des hommes resterait éternellement dans le doute, en sorte que la certitude ne serait que le privilège de quelques historiens ou de quelques savants, capables de constater l'opinion du genre humain à travers les âges : ce que les partisans eux-mêmes de Lamennais refuseraient d'admettre.

« Si la consultation du témoignage universel était nécessaire, dit excellemment M. de Margerie, il faudrait que le paysan qui n'a que le témoignage des gens de son hameau, fût disposé à croire que sa vache n'est qu'un fantôme, ou bien qu'il s'abuse quand il croit avoir un mal de tête. » Et les savants eux-mêmes ne pourraient le rassurer qu'après une enquête d'ethnologie et d'histoire universelle !

Réplique de Lamennais.

Lamennais a beau répliquer par la célèbre distinction de la certitude de fait et de la certitude de droit, son système n'en est pas plus solide. Le contrôle du consentement général, nous dit-il, n'est utile que pour transformer la certitude de fait, dont jouit la raison individuelle, en certitude de droit. Mais je demande si cette certitude de fait d'un paysan qui croit avoir mal à la tête ou aux dents est déjà vraie ou fausse, avant que le témoignage universel lui ait appris qu'il peut s'y fier. Si elle est vraie, le consentement universel n'est donc pas le seul critère. Si elle est fausse ou douteuse, la raison universelle ne pourra plus être connue par la raison individuelle avec une vraie certitude, et partant restera sans valeur. Il n'y aura donc plus aucun critère, et nous voilà réduits au scepticisme absolu.

On voit donc que le fidéisme de Lamennais, comme celui de ses prédécesseurs, manque le but qu'il s'était proposé. Au lieu de consolider la foi, ils en détruisent le solide fondement. Et ce qui n'est pas moins curieux à signaler, c'est que cet immense effort de la raison individuelle des Lamennais, des Bonald, des Huet ou des Pascal, a pour but de nous convaincre de l'impuissance radicale de la raison individuelle ! N'est-ce pas justifier à la lettre l'épigramme du poète sur ces raisonneurs à outrance dont le « raisonnement a banni la raison » ?

*
* *

Le Traditionalisrne mitigé.

Ce caractère outrancier des fondateurs du fidéisme et du traditionalisme, qui a fait le rapide déclin, et peut-être aussi la fortune passagère de ces systèmes, a été notablement mitigé par leurs disciples.

Le P. Ventura, Bonnetty, Ubaghs et quelques autres philosophes de l'Ecole de Louvain, tout en maintenant que la raison individuelle serait impuissante à découvrir, par elle-même et sans le secours de la société et

de la révélation primitive, — les vérités morales et religieuses les plus élémentaires sur Dieu, l'immortalité, le devoir, la sanction future, — admirent du moins qu'après cette première initiation par la foi, la raison individuelle était capable de démontrer par le raisonnement le bien-fondé de ces vérités. Ainsi, pour eux, la foi précède encore, en fait et en droit, l'usage de la raison, et le principe du fidéisme est sauf.

Mais c'est là aussi le vice radical qui demeure dans tous ces systèmes plus ou moins mitigés. Les accessoires ont pu être atténués, le fond ne l'est pas, et il demeure toujours illogique et ruineux, comme nous l'avons déjà établi.

Bien plus, ce que Bonnetty et Ventura appellent une mitigation ou un changement essentiel, ne nous paraît être qu'une contradiction nouvelle ajoutée à leur actif.

Sa critique.

En effet, d'après ces philosophes, avons-nous dit, la raison individuelle incapable de *découvrir* les vérités religieuses et morales élémentaires, serait cependant capable de les *démontrer,* une fois découvertes. Or nous ne parvenons pas à concilier ces deux assertions.

Comme l'a magistralement rappelé Mgr Mercier[1], démontrer et découvrir sont l'acte de la *même faculté,* et leurs procédés sont de nature identique. Le maître qui découvre par raisonnement, et le disciple qui veut démontrer par raisonnement une vérité morale, telle que l'immortalité de l'âme, doivent l'un et l'autre découvrir un moyen terme qui montre le rapport évident entre les deux premiers termes : âme et immortalité. J'ai beau avoir appris dans mon catéchisme que l'âme est immortelle, il me faudra encore en trouver la démonstration, c'est-à-dire découvrir le moyen terme qui unit les deux autres. Si je suis déjà sûr de ma thèse, j'aurai plus

1. Mercier, *Critériologie* (1re édit.), p. 134.

d'aisance et de facilité pour cette découverte ; tenant déjà les deux bouts de la chaîne, il me sera plus facile de concevoir quel doit en être le milieu. Si, au contraire, je ne tiens pas encore les deux bouts de la chaîne, le tâtonnement sera encore plus long, mais le travail sera le même. Ayant déjà les deux notions d'âme et d'immortalité, la question de leur rapprochement se fera tôt ou tard dans mon esprit ; et une fois la question posée, la découverte du moyen terme sera la même que dans le premier cas, et exigera le même effort, l'effort pénible de l'invention. Mais le plus ou moins de facilité ou de difficulté à le produire n'en saurait changer la nature ; c'est une question de degré et non d'essence.

Que si la nature raisonnable de l'homme est capable de découvrir la démonstration d'une vérité, elle est aussi capable de découvrir cette vérité : on ne saurait accorder la première puissance sans la seconde, puisqu'au fond elles sont identiques.

L'âme de vérité du Fidéisme.

Le traditionalisme prétendu mitigé ne l'est donc pas encore suffisamment, puisqu'il conserve tout le virus du principe fidéiste. Nous ne nierons pas cependant qu'il ne contienne, comme presque tous les systèmes faux, une « âme de vérité », sur l'insuffisance native de la nature humaine. Nous avons déjà eu occasion de le dire, et c'est bien le lieu de répéter ici : quoique la raison soit douée du *pouvoir naturel* de connaître les vérités nécessaires à sa fin naturelle, cependant, *en fait,* au moins depuis la chute originelle, l'exercice de ce pouvoir est entouré de tels obstacles pour la majorité des hommes, que le résultat en serait généralement insuffisant, sans l'aide de l'éducation sociale et religieuse, qui demeure la voie la plus rapide et la plus sûre, la voie ordinaire pour atteindre nos destinées.

Il faut donc reconnaître à la fois la puissance radicale de la raison, et son insuffisance de fait. La première

qui est démontrée par la philosophie, doit être maintenue contre les fidéistes ; la seconde, que l'histoire de l'humanité et de ses lamentables défaillances ne démontre pas moins éloquemment, doit être également soutenue contre les rationalistes.

L'homme ne peut se suffire que théoriquement ; en fait, il est largement tributaire de la société et de la religion ; il est nécessairement un *animal enseigné*. Du reste, la puissance radicale de la raison et son besoin d'enseignement, loin de s'opposer se complètent harmonieusement. Sa dépendance et sa sujétion naturelles tempèrent le légitime orgueil de sa royauté sur la nature, et l'invitent à la modestie qui lui convient : s'il est roi, il est aussi sujet.

*
* *

4° Le Newmanisme.

Cette âme de vérité, qui se cache au fond du fidéisme, nous explique pourquoi nous le voyons sans cesse, comme le Phénix, renaître de ses cendres, sous des formes toujours différentes, puisqu'aucune d'elles ne parvient à satisfaire l'esprit, en sorte que si les systèmes fidéistes sont éphémères, le fidéisme lui-même semble tenace et persistant.

Nous en avons aujourd'hui un exemple frappant dans ce renouveau d'anti-intellectualisme qui se réclame [1] de Newman ou Newmanisme, devenu subitement à la mode en France, depuis qu'il a récemment franchi le détroit. Il y a trouvé le terrain tout préparé par le subjectivisme kantien. Le fossé imaginaire creusé entre la pensée et le réel ayant jeté dans une impasse sans issue le problème de la certitude, il ne restait plus qu'un moyen désespéré pour en sortir : faire abdiquer la raison au profit de la foi, et se jeter dans les bras d'un nouveau fidéisme.

1. Nous tenons à déclarer que nos critiques ne s'adresseront qu'au système de Newman, tel qu'il nous est présenté par les Newmanisans les plus autorisés.

Son trait commun avec les systèmes précédents, c'est qu'il fait reposer la raison sur la foi et non la foi sur la raison, et qu'il s'applique à l'élimination de tout argument certain dans la genèse et la justification de la foi. Il se heurte donc aux mêmes difficultés et aux mêmes contradictions que les trois systèmes classiques, et se trouve condamné par les mêmes vices fondamentaux.

Cependant il tient à justifier la foi chrétienne, à faire la preuve, — au moins une certaine preuve, — de la foi, et c'est ici toute l'originalité du système.

Son attitude envers la raison.

Il est clair qu'il ne prétend plus justifier la foi par la raison. Pour Newman, la raison est l'ennemi-né de la foi, ou à peu près. Elle est l'arsenal inépuisable des difficultés contre la foi, et n'est guère bonne qu'à détruire elle-même ses propres objections. « La raison, nous dit-il, est un fruit de la chute. On ne la retrouve pas dans le Paradis terrestre, ni chez les enfants. C'est tout au plus si l'Eglise la tolère [1]. »

Lorsqu'il développe des arguments rationnels ou historiques de la foi, il affecte de n'y attacher aucune valeur probante; ce ne sont à ses yeux que des « occasions » ou des prétextes à l'acte de foi, lequel reste indifférent à toute espèce de preuve rationnelle. « Croyez d'abord, dit Newman, les preuves viendront après... Les preuves sont bien plus la récompense que le fondement de la foi... Elles persuadent ceux qui sont déjà persuadés... Elles fortifient l'adhésion du croyant mais ne la changent pas... Les miracles (de Notre-Seigneur) ne sont pas les preuves, mais les objets de la foi [2]. »

Bien plus, il est impossible, d'après Newman, de prouver l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, ou

1. Cité par Brémond, *Newman, Psychologie de la foi,* p. 66. — Newman était nominaliste ; comme Stuart Mill, il niait le caractère universel de l'idée et la valeur absolue des principes de la raison.

2. Cité par Brémond, *Ibid.,* p. 341.

les autres fondements spiritualistes de la foi chrétienne. La raison ne peut en fournir que des probabilités plus ou moins sérieuses et toujours contredites par des probabilités contraires ; tout au plus, des présomptions si peu solides en elles-mêmes et si troublantes, qu'Huxley se faisait fort de tirer des œuvres de Newman, et surtout des Discours d'Oxford, *University Sermons,* tout un « manuel d'incrédulité ».

Critique.

Or, comme l'a récemment observé un fin critique : « Cette attitude boudeuse et défiante vis-à-vis de la raison est vraiment indéfendable. D'abord, elle s'appuie trop sur ce postulat implicite que la foi ne saurait se justifier au grand jour ; l'irrationalité de la croyance tient de trop près à l'irrationalité de son objet. Or, ce postulat est celui de toutes les philosophies anti-chrétiennes et anti-religieuses, qui, réservant la foi pour les « mineurs », les enfants et les femmes, les professionnels du sentiment, veulent l'interdire par là aux esprits virils, cantonnés dans le rationnel. C'est s'incliner devant ces mauvaises querelles, et c'est à peu près blasphémer la foi [1]. »

Sa théorie de la foi aveugle.

Les raisons rationnelles étant éliminées, comme impuissantes, il ne reste plus à Newman, pour justifier la foi, que des raisons irrationnelles, des raisons de sentiment. Mais tout d'abord, nous a-t-il dit, il faut commencer par croire, la justification ne viendra que plus tard, et seulement par la pratique de la foi. Il faut commencer par faire actuellement crédit à la foi de ces justifications futures et croire aveuglément, par un acte de bonne volonté. C'est ce qu'on a fort bien appelé un « coup d'état » de la volonté aveuglant l'intelligence et lui im-

1. Baudin, *La Philosophie de la Foi chez Newman,* Revue de Philosophie, 1er septembre 1906. — Cf. juin, juillet, octobre : quatre articles fort remarquables. — Cf. *Etudes,* 20 décembre 1906 et 5 janvier 1907, deux articles du P. de Grandmaison.

posant de croire, quand même, sans motif intellectuel suffisant. Mais un tel coup de force est-il vraiment raisonnable ? Il est clair que non, et Newman semble bien vouloir s'en excuser, en nous montrant que cette « foi du charbonnier », si elle n'est pas un idéal, est du moins une nécessité à laquelle il faut savoir se résigner. La foi aveugle, nous dit-il, est un fait psychologique, qu'il a expérimenté dans sa propre conscience, que l'analyse des états d'âme des premiers chrétiens et de tous les saints à travers les siècles, constate également. C'est donc un fait universel qui s'impose, comme tous les faits.

Critique. Mais en relisant les descriptions psychologiques si pénétrantes et si délicates de ce merveilleux artiste, de ce séduisant génie qu'est Newman, on se prend à douter que son analyse soit vraiment complète et son tableau tout à fait achevé. Il semble n'avoir observé et décrit que la foi des simples, ou celle des esprits distingués, comme lui, qui se contentent — ou croient se contenter — de la foi des simples, oubliant d'analyser la foi éclairée des théologiens et des philosophes, des Augustin et des Thomas d'Aquin, des Descartes et des Leibnitz. Jamais nous ne lui voyons décrire la foi de nos grands docteurs, par un parti pris que nous croyons inconscient. S'il avait fait cette analyse, il aurait facilement découvert, à côté et au-dessus des mobiles irrationnels et purement sensibles de leur foi, les motifs intellectuels qui les illuminent et les contrôlent.

Bien plus, jusque dans la foi implicite des simples, il a omis, ou n'a pas mis en relief, un caractère d'ordre rationnel que l'on y rencontre toujours et qui nous paraît capital. Ces simples, qui se sentent incompétents dans les recherches scientifiques, s'en rapportent tout naturellement, pour croire, au témoignage des gens compétents ; or rien de plus raisonnable qu'un tel acte de foi.

Comme les premiers chrétiens s'en rapportaient au témoignage des apôtres qui avaient vu et entendu Notre Seigneur, ou des martyrs qui avaient scellé ce témoignage de leur sang, les fidèles de nos jours s'en rapportent encore aux autorités qui perpétuent ce témoignage, à travers le temps et l'espace, et qui se résument dans une seule autorité, celle de l'Eglise, le témoin de Dieu par excellence, l'unique magistère dont la compétence soit suprême et infaillible.

Si minime que soit cet élément intellectuel, comparé aux informations des chrétiens instruits, et surtout aux riches argumentations de la Somme théologique, il suffit cependant pour rendre la foi des simples très raisonnable, et la justifier de tout reproche d'aveuglement et de fanatisme.

Voilà donc un fait psychologique, d'une importance capitale, omis par Newman, qui suffit à renverser sa théorie de la foi aveugle, ou de la volonté indifférente aux raisons de vouloir, phénomène psychologique d'ailleurs impossible, car on ne peut vouloir sans raison [1].

Mais accordons un instant la possibilité d'un tel acte de foi aveugle, pour voir comment Newman va essayer de la justifier après coup.

Sa justification par le *succès.*

C'est ici, nous en avons averti, le côté original de son fidéisme, où il a essayé une application ingénieuse de la théorie pragmatiste sur la « réussite des instincts », analysée plus haut.

« Croyons, écrit Newman, ce que nous ne pouvons ni voir, ni savoir ; affirmons avant d'avoir prouvé : ce semblant de paradoxe *est le secret du bonheur...* La foi trouve sa propre évidence dans ses *succès mêmes,* »

1. La théorie de l'Ecole écossaise sur la *liberté d'indifférence,* dont Newman a ici subi l'influence, a été réfutée dans notre ouvrage : *La Liberté et le Devoir,* p. 112 et suiv.

comme pour tous les autres « instincts de la conscience droite » [1].

Le besoin de croire est, en effet, un instinct fondamental de la conscience et du cœur de l'homme ; c'est le premier et le plus noble de tous les instincts de la nature humaine : l'instinct religieux et moral ; ce que Newman appelle l'*illative sense,* espèce de sens moral divinatoire, en quête de vérité religieuse. Or, en pratiquant humblement la foi chrétienne, nous découvrons que ses dogmes et sa morale répondent harmonieusement à cet instinct de nos consciences, au point de les satisfaire et rassasier pleinement. Donc, cette foi est la vraie, et c'est sa pratique même qui a pu seule nous en montrer la vérité et la justifier ainsi après coup : les preuves suivent la foi au lieu de la précéder !

Critique. Malheureusement, nous avons déjà démasqué le hardi paradoxe du pragmatisme, qui essaye vainement de faire passer pour vrai ce qui est capable de satisfaire un instinct du cœur, si noble soit-il. Ce qui satisfait un besoin est un *bien utile,* ce n'est pas nécessairement une *vérité.* Vérité et utilité sont deux mondes différents, que le sophisme ne parviendra pas à confondre.

Sans doute, il y a des chances pour qu'une vérité agréée par la raison soit aussi agréée par le cœur, s'il est droit et généreux. Cependant que de fois le devoir et l'intérêt sont divers et même opposés ! Il y a aussi de grandes chances pour que la vraie religion soit en même temps une religion utile au bonheur individuel et social, soit au bonheur moral, soit à la prospérité temporelle. Et la vérité de la religion chrétienne une fois démontrée, les théologiens trouvent un *confirmatur* de sa vérité dans son merveilleux accord avec les besoins du cœur et les besoins de la société. Cette harmonie entre

1. Cité par Brémond, *Ibid.,* p. 331.

la nature et la grâce, entre l'œuvre du Dieu créateur et du Dieu rédempteur, entre l'édifice de la révélation et les « pierres d'attente » que la nature a posées dans nos cœurs, — est un cachet divin, une signature du divin Architecte, qui vient confirmer les autres preuves, sans pouvoir toutefois les remplacer.

Aussi tous les théologiens ont-ils conclu que si les individus et les sociétés ont besoin de croire, ce *besoin* de croire n'est pas encore une *raison* suffisante de croire ; c'est seulement une confirmation de ces raisons, comme nous venons de le dire, ou bien encore une excellente préparation du cœur et de l'esprit à la démonstration du christianisme, mais ce n'est pas encore la démonstration.

Sa méthode est incomplète.

Dans la méthode classique de l'apologétique, ces « harmonies de la foi », ces arguments « de convenance », ces « besoins de croire », ne sont qu'une argumentation préparatoire, une *propédeutique,* ou bien une argumentation complémentaire, très utile pour émouvoir le cœur en même temps que l'esprit et saisir l'âme tout entière [1]. Dans la méthode newmanienne, c'est au contraire l'unique apologétique, et c'est là ce qui en fait la faiblesse et l'insuffisance, puisqu'elle ne parle pas à l'esprit et ne satisfait nullement la raison, en refusant même, de parti pris, d'essayer de la satisfaire, quoiqu'elle ne soit pas moins exigeante que le cœur.

De fait, l'apologétique newmanienne, quoique si exclusive et si insuffisante, pourra réussir, et elle réussit en effet, — nous n'en disconvenons pas, — surtout dans les milieux mondains où l'on sent beaucoup et où l'on ne raisonne guère ; auprès des âmes romantiques amoureuses de vie intense et affective ; ou bien encore auprès

1. A ce point de vue, des ouvrages tels que *l'Action* de M. Blondel, *Le Catholicisme et la Vie de l'esprit* de M. Fonsegrive, ou les conférences apologétiques de M. Brunetière peuvent rendre d'éminents services.

des esprits sérieux mais plus ou moins blessés par le scepticisme. Tels les kantistes ou néo-kantistes, qu'il est impossible de prendre par la raison, puisqu'ils n'y croient guère plus, mais seulement par le cœur. Etant donné que les « chances d'un syllogisme » soient ici nulles, il faut bien se résigner à les remplacer par les « chances » autrement subtiles et variables d'un sentiment [1].

Causes de ses succès.

Et encore est-il indispensable au succès de cette nouvelle apologétique que le cœur des auditeurs soit non seulement honnête, mais encore religieux, à demi chrétien, et déjà implicitement gagné à la foi chrétienne. Car, — c'est là un cercle vicieux initial, que Newman a reconnu et signalé lui-même avec insistance : il ne s'adresse pas à tous, mais seulement à ceux qui ont déjà des « assumptions » ou des « présumptions » ou des « expériences » chrétiennes ; sa méthode ne pouvant que rendre explicite ce qui est déjà implicitement contenu dans les cœurs.

S'adressant à ces auditeurs de choix, Newman leur fait faire l'analyse de leur propre conscience ; non pas, comme il se l'imagine, l'analyse d'une conscience abstraite prise dans la nature pure, mais d'une conscience déjà façonnée par le Christianisme, ou au moins « naturellement chrétienne ». Et il n'a pas de peine à en extraire le besoin de Christianisme, comme on extrait facilement une conclusion de prémisses où elle a été préalablement glissée. Méthode habile sans doute, mais d'une logique pour le moins douteuse.

Ses insuccès plus nombreux.

Aussi échouera-t-elle sûrement, soit auprès des incroyants entièrement étrangers à nos habitudes chrétiennes, et qui éprouveraient des besoins religieux ou

1. En principe, il faudrait convertir le sceptique à la raison, avant d'essayer de le convertir à la foi. Tout autre procédé est illogique et même dangereux, parce qu'il divise l'homme et ne met la paix entre sa raison et sa foi que par le système de la « cloison étanche » qui est contre nature.

irréligieux incompatibles, soit auprès des esprits réfléchis ou scientifiques, possédant assez de maîtrise d'eux-mêmes pour subordonner les exigences sentimentales du cœur, aux exigences positives de la raison, et qui ne veulent à aucun prix d'une croyance fausse, serait-elle bonne pour le cœur et excellente pour l'ordre social. Ces esprits ne se laisseront jamais surprendre par le sophisme qui confond le vrai avec l'utile ou l'agréable. Je veux bien croire à Dieu, s'il existe, vous diront-ils ; mais s'il n'existe pas, je refuse de l'inventer pour satisfaire aux plus nobles des besoins individuels et sociaux, — malgré les conseils de Voltaire et de Montesquieu.

La prétendue justification de la foi par le « succès » du besoin de croire, — ce premier et le plus noble de tous les instincts, — n'est donc pas suffisante, à nos yeux, pour absoudre le newmanisme de l'accusation de fidéisme qui pèse si justement sur lui. Loin d'expurger les erreurs du fidéisme, il les aggrave au contraire de nouvelles erreurs, il les aggrave surtout de nouvelles tendances, pires que le fidéisme lui-même, où de fervents disciples de Newman — contrairement à ses prévisions — se sont hardiment engagés.

Ses périls : l'agnosticisme dogmatique.

En effet, son dédain fondamental pour tout élément rationnel *avant* l'acte de foi, doit logiquement persister *pendant* et *après* cet acte de foi. Il doit donc s'appliquer au contenu de la foi, aux dogmes eux-mêmes, pour essayer de les vider de tous leurs éléments intellectuels. On a dit que tout le newmanisme se concentrait dans son effort de « volatilisation » des raisons rationnelles de croire, au profit des raisons sentimentales. On aurait pu aussi bien ajouter qu'il risque de se prolonger et de se continuer par la « volatilisation » de tout sens rationnel dans nos dogmes chrétiens. Et cette crainte, loin d'être chimérique, ne s'est que trop rapidement réalisée. On a fini par mettre en question le sens du dogme lui-même.

« Qu'est-ce qu'un dogme ? » — Est-ce une notion intellectuelle ou un fait historique, présent ou passé, à admettre et à croire par un acte de foi intellectuelle ? Nullement, a-t-on répondu. Ce n'est plus qu'une règle de conduite pratique, prescrivant à nos volontés une « attitude » spéciale, un sentiment ou une action. Qu'est-ce que le dogme de l'Eucharistie, par exemple, impose à nos esprits, à nos croyances ? Absolument rien. Il prescrit seulement à la volonté une « attitude » et une loi : agis *comme si* Notre-Seigneur était présent dans le pain et le vin consacrés. Quant au fait eucharistique, appelé « transsubstantiation », la définition scolastique de l'Eglise « peut avoir son utilité en des questions qui ont un côté légal et administratif »..., « assez analogue à un règlement de police intellectuelle »... « à une codification juridique ordonnée au jugement des causes doctrinales... » ; mais au for interne l'esprit serait libre de l'interpréter comme il veut et même de n'en rien penser du tout, se renfermant dans un prudent agnosticisme.

Attraits d'un mysticisme sans dogme.

Le cas auquel nous venons de faire allusion, n'est pas un cas isolé, exceptionnel ; et c'est pour cela que nous tenions à le noter. Ce dédain pour toute lumière intellectuelle dans le dogme s'affiche et se multiplie, parmi les disciples de Newman, qui sûrement en serait le premier attristé.

« Ce que garde la religion dans son progrès (?) — lisons-nous ailleurs, — est quelque chose d'autre que des définitions abstraites et des systèmes d'adjectifs enchaînés logiquement, c'est une doctrine différente de celle des facultés de théologie et de leurs professeurs... Ce sont des conversations avec l'invisible, des voix, des visions, des réponses à des prières, des conversations de cœur, des délivrances de craintes, des souffles d'espérance... Que le Dieu de la théologie systématique existe

ou n'existe pas, cela a peu d'importance pratique... [1] »

Voilà un dogme chrétien devenu bien élastique et bien souple, au gré de la libre pensée. Chacun se le forge à son goût et à sa mesure, dans l'intimité de ses expériences religieuses et mystiques. Il n'est plus même une idée, il n'est qu'un pur sentiment. Moins que cela bientôt : il ne sera plus qu'une « orientation » du cœur ; en attendant qu'un autre novateur bien connu le réduise à un simple « mouvement » religieux, sans aucune orientation fixe, car l'orientation a dû, nous dit-il, changer dans le cours des siècles, son divin fondateur l'ayant mal dirigé, vers un but « eschatologique » qui a été manqué, mais le mouvement n'en persiste pas moins, toujours identique à lui-même !

Une controverse qui a trop duré.

Loin de nous la pensée de vouloir rallumer ici une controverse qui n'a que trop duré, et qui n'aurait jamais dû s'élever entre sincères et fervents chrétiens. D'ailleurs nous ne sommes ici que philosophes, et nous évitons toujours avec un soin jaloux de paraître marcher sur les brisées des théologiens, en abordant les questions dogmatiques. Toutefois, il nous était bien permis, ce nous semble, comme philosophes, de signaler, au moins en passant, les conséquences naturelles et dissolvantes d'une doctrine philosophique qui voudrait exalter la foi aux dépens de la raison, et qui, en la dépouillant de tout élément rationnel, n'aboutit qu'à ébranler son fondement, et finalement à vider son contenu dogmatique de cette vérité divinement belle qui est la lumière du monde ! Or il leur est bien impossible d'éteindre cette lumière intellectuelle, sans étouffer en même temps ce foyer de chaleur et de vie divine, qu'ils prétendaient garantir et développer dans les âmes [2].

1. W. James, *Le Pragmatisme,* Revue de philosophie, 1er mai 1906.
2. Quoique Newman n'ait pas donné lui-même dans de si graves

*
* *

Le *pari* de Pascal.

De Newman à Pascal, la transition serait facile, tant il y a de traits de ressemblance entre les caractères de ces deux croyants, également contempteurs de la raison. C'est pour signaler un de ces traits, que nous allons revenir encore une fois à Pascal, en terminant une étude sur le fidéisme, déjà ouverte par une de ses pensées. Pascal aura ainsi le premier et le dernier mot dans une question qu'il avait tant à cœur, et où il a exposé des vues d'une originalité profonde, que nous sommes loin d'avoir épuisées.

Egalement éloigné du scepticisme et du dogmatisme, Pascal ne peut se contenter d'un pur fidéisme, qui lui aussi est un genre de dogmatisme, et il est pour le moins curieux de voir comment il voudrait rester en équilibre entre les deux partis, sans verser dans aucun. Pour cela, il ne pose aucune *thèse,* mais il fait un *pari,* et c'est ce fameux pari, si discutable et si discuté, que nous voulons examiner à notre tour.

« Dieu est ou n'est pas, dit Pascal. Mais de quel côté pencherons-nous ? La raison n'y peut rien déterminer.

erreurs, n'a-t-il pas, par ses imprécisions oratoires et ses singularités de langage, permis à ces novateurs de se réclamer de lui ? C'est là une question trop délicate, et d'ailleurs purement historique, que nous laissons à d'autres le soin de résoudre. Mais il est probable que sa pensée aura été défigurée sur bien des points : Cf. Lebreton, *Revue prat. d'Apologétique,* 15 janvier 1907, p. 488 et suiv. — On dit, en effet, que sa définition du dogme est variable et n'a pas toujours un sens intellectuel, mais plutôt agnostique, par exemple, dans les *Discours d'Oxford* ; — que son développement du dogme se produit dans un plan ou dans un monde étranger à celui de la foi vivante, et semble n'avoir rien de commun ; — que le dogme paraît trop souvent identique à la voix de la conscience, écho de la voix divine, « prophète et vicaire éternel du Christ », comme s'il était l'objet d'une révélation intérieure, ou si la conscience individuelle était le critère du dogme ; — que l'autorité de l'Eglise et du Pape semble trop reposer sur « l'autorité sacrée de la conscience », etc., etc., (Cf. Newman, *Anglican difficulties,* II, 247 à 266, etc. ; *Parochial and Plain sermons* ; *University sermons,* surtout le 15e discours, trad. Saleilles, *Foi et Raison,* p. 239, 241, etc.).

Il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu à l'extrémité de cette distance infinie où il arrivera *croix* ou *pile*. Que gagerez-vous ? Par raison, vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre ; par raison, vous ne pouvez défendre nul des deux... Il faut parier. » — Mais si l'on pouvait ne pas parier du tout ? — Cela n'est pas possible : « il faut parier : cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué. » Il faut parier pour Dieu et pour le paradis, c'est-à-dire vivre en chrétien ; ou bien parier pour le néant, et vivre en athée.

« Puisqu'il faut choisir, voyons ce qui vous intéresse le moins... Pesons le gain et la perte, en prenant *croix* que Dieu est ; si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est sans hésiter... Travaillez donc non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions... Quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti ? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable. A la vérité, vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices. Mais n'en aurez-vous point d'autres ? Je vous dis que vous gagnerez en cette vie ; et qu'à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude du gain et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné [1]. »

Tel est le célèbre pari de Pascal. Nous ne le jugerons pas au point de vue théologique, qui n'est pas le nôtre. Certes, le devoir du chrétien ne consiste pas seulement à conjecturer que Dieu pourrait exister, et à parier pour lui. L'acte de foi par lequel nous devons déclarer fermement : *Je crois en Dieu,* est tout autre chose. La foi est certaine, le pari est douteux. Critique du pari.

1. Pascal, *Pensées* (Firmin-Didot). Art. II, p. 74-79.

Mais au point de vue de la critique philosophique où nous nous plaçons, nous constatons que Pascal a posé le problème de la connaissance humaine, sans le résoudre aucunement. Sans doute, il désespère (ou semble désespérer) de la raison humaine, pour nous jeter dans les bras de la foi ; mais pour croire, il nous faut des *motifs raisonnables de croire,* sans lesquels la raison ne croira jamais ; et s'il y a des motifs raisonnables de croire, la raison doit avoir quelque critère pour les reconnaître. Or Pascal reste muet, sur ce point essentiel.

Cependant, malgré lui, il lui échappe un aveu. Voulant nous pousser à croire que notre intérêt est de parier pour Dieu, il nous propose des motifs raisonnables. Il reconnaît donc qu'il nous faut des motifs raisonnables pour croire à son pari. Puis il conclut ses raisonnements en disant : « Cela est démonstratif ; et si les hommes sont capables de quelques vérités, celle-là l'est. »

Il avoue donc non seulement qu'il nous faut des motifs raisonnables pour croire, mais encore que la raison humaine est capable d'en donner et d'acquérir la certitude, au moins sur le point qu'il discute.

Que devient donc cette prétendue impuissance radicale de la raison, à jamais rien connaître avec certitude ? Et ce doute désespérant des fidéistes pour toutes les certitudes rationnelles, s'il est intermittent, ne se détruit-il pas lui-même ?

Tant il est vrai que l'homme, essentiellement raisonnable, ne peut abdiquer sa raison pas plus que sa nature ; et qu'en essayant de raisonner pour la nier, il la proclame encore en lui rendant hommage.

Le pari implicite de Newman

Cet hommage involontaire à la raison, Newman a essayé de l'esquiver, en appuyant son propre pari moins sur la « raison raisonnante », dont il demeure jusqu'au bout l'ennemi personnel, que sur le sentiment de l'expérience mystique vécue.

Comme l'apologétique de Pascal, celle de Newman, en effet, a, elle aussi, son pari, qui pour n'être pas explicite n'en demeure pas moins réel et même fondamental [1].

Pour Newman, aussi bien que pour Pascal, « nous sommes embarqués », et il nous faut prendre un parti. Or, en l'absence de tout parti certain, la certitude n'étant plus possible, ils se décident l'un et l'autre, non pour le parti qui présente le plus de chances de vérité; — ce qui serait encore raisonnable, — mais pour celui qui a le plus de chances de nous rendre heureux. Le problème impersonnel de la vérité religieuse est ainsi transformé, comme on l'a très bien dit [2], en problème personnel de vie bien heureuse à gagner. Au critère du vrai, ils substituent pareillement celui de l'intérêt privé.

Différences entre les deux paris.

Il est vrai qu'entre les deux paris, on pourrait relever des différences nombreuses et importantes. Le parieur de Pascal n'aspire qu'à gagner le gros lot de la vie future bien heureuse ; le parieur de Newman aspire, en même temps et tout d'abord, au bonheur de la vie présente par la satisfaction de ses besoins religieux ; et c'est précisément parce qu'il a déjà commencé à expérimenter la réalité de ce bonheur dans la pratique de la religion chrétienne, qu'il l'embrasse avec toute l'ardeur de sa foi. Aussi peut-on dire qu'il joue à coup sûr, au moins pour la vie présente, tandis que le parieur de Pascal risque tout pour un avenir incertain.

En outre, le pari de Newman est tout le fond de son apologétique, tandis que pour Pascal le pari est bien moins une apologétique complète, qu'un argument *ad hominem* à l'adresse du libertin, qui n'est sensible qu'à

1. Nous avons vu plus haut (p. 58) Renouvier et les néo-criticistes transporter du domaine religieux au domaine purement philosophique et moral, ce pari de Pascal. Si l'on ne peut plus connaître la vérité, on est bien réduit à parier pour ou contre.

2. Cf. Baudin, *Revue de philosophie,* 1er octobre 1906, p. 381.

son propre intérêt, et un argument seulement préparatoire à la véritable apologétique des *Pensées.*

Enfin, le pari de Pascal s'appuie encore sur la raison, celui de Newman sur l'expérience personnelle et le sentiment.

Identité des procédés.

Malgré ces différences principales, dont il serait inutile de prolonger l'analyse, on voit au fond l'identité des deux procédés, ainsi que leur erreur fondamentale, qui consiste à substituer à une question de vérité de la religion, une pure question d'intérêt personnel, si noble soit-il, et à rabaisser le problème le plus haut de la vie morale à un problème de jeu, solutionné par le principe : « peu à perdre, beaucoup à gagner ». Si légitime que soit la recherche de notre propre bonheur, il faut savoir la subordonner toujours au devoir. Or le devoir pour l'homme est d'embrasser la religion qui est la vraie, et non celle qui satisfait le mieux son cœur. D'autre part, le but immédiat de l'apologétique n'est pas la conversion du cœur, mais la justification scientifique, par des raisons valables aux yeux de tous les hommes de bonne volonté, de la vraie Religion et de la véritable Eglise, *De vera Religione, De vera Ecclesia.* Oublier ce principe, c'est, pour un apologiste, mal s'orienter et faire fausse route, quel que soit son mérite ou son génie : *magni passus extra viam* [1].

1. Outre les ouvrages et articles cités sur Newman, Cf. P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre,* 3e partie ; — E. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine* ; — Grappe, *Newman, Essai de Psychologie religieuse* ; — Brémond, *Newman, essai de Biographie...* ; — Newman, *La foi et la raison* ; *Six discours d'Oxford* (trad. de R. Saleilles) ; Newman, *Grammar of assent* ; *Apologia,* etc.

IX

La Réduction des Critères intrinsèques.

Nous avons vu que les critères intrinsèques ou intérieurs se ramènent aux sens externes, au sens intime ou conscience, et à la raison. Or chacun de ces trois critères a trouvé des partisans exclusifs, qui ont cru pouvoir se contenter de l'un ou de l'autre. C'est là une prétention qu'il nous faut critiquer.

I
Critère
purement
expéri-
mental.

La doctrine qui a prétendu que tous nos critères ou instruments de connaissance se ramènent aux sens externes a successivement pris le nom de *Sensualisme* avec Hobbes, Gassendi et Condillac, chez les modernes, et celui de *Positivisme* avec Stuart Mill et Aug. Comte. On l'a aussi appelé *Agnosticisme,* pour désigner son aspect négatif, ou l'impossibilité qui en découle de connaître autre chose que les phénomènes sensibles, c'est-à-dire de connaître les objets et les vérités supra-sensibles, les noumènes, que les positivistes ont relégués dans le domaine inconnaissable et dédaigné de la métaphysique, pour s'en tenir uniquement au domaine de l'expérience. C'est ce qu'ils appellent le « mode positif » de penser, par opposition au « mode spéculatif ».

Tandis que le *Matérialisme* des anciens affirmait positivement que rien n'existe en dehors du sensible et du matériel, le Positivisme d'aujourd'hui n'ose ni l'affirmer, ni le nier, mais en déclarant inconnaissable tout domaine supra-sensible, il aboutit pratiquement au même but, à son élimination *a priori,* et à la réduction de tous les critères à ceux de l'ordre sensible.

Postulat
du Posi-
tivisme.
Critique.

Mais est-il vrai que la connaissance humaine se concentre et se renferme tout entière dans la sphère du sensible et du matériel ? Voilà ce que le Positivisme nous

affirme, sans aucun doute, comme une vérité hors de conteste, évidente, *a priori.* Or cette affirmation n'est nullement évidente. C'est là un point de départ absolument arbitraire, un véritable parti pris que nous demandons à critiquer et à réfuter.

Sans doute, si les deux notions d'*être* et d'*être corporel* étaient identiques, comme la connaissance a l'être pour objet, nous devrions conclure que tout objet de la connaissance est corporel. Mais cette identité des deux notions n'est pas admissible. La corporéité est un certain mode de l'être, mais rien ne nous prouve *a priori* que ce soit le seul mode possible. Et je conçois fort bien la notion d'être distincte de tous ses modes possibles. Elle n'implique donc pas nécessairement et *a priori* tel ou tel mode.

Or il suffit que le concept de tel ou tel mode ne soit pas contradictoire pour qu'il soit possible. Si je ne vois aucune contradiction dans la notion d'être corporel, ayant des dimensions et des qualités sensibles ; je ne vois pas davantage de contradiction dans un être privé de ces dimensions et de ces qualités sensibles.

Nombre de philosophes, et des plus éminents, ont même soutenu que les dimensions et les qualités sensibles ne sont qu'apparentes et illusoires, en sorte que pour eux tous les êtres seraient des forces immatérielles. Sans aller jusqu'à ces exagérations, nous nous bornerons à constater qu'il n'y a aucune contradiction dans la notion de forces immatérielles, sans dimensions ni qualités sensibles, pas plus que dans la notion de forces matérielles possédant de vraies dimensions et de vraies qualités sensibles.

Le concept d'être immatériel n'est donc pas *récusable a priori,* et nous repoussons, comme illogique, cette fin de non-recevoir, ce postulat positiviste que rien ne justifie.

Il est vrai que l'être immatériel n'est pas davantage affirmable *à priori* comme existant. Les questions l'existence ne se tranchent, en effet, jamais *a priori,* nais seulement par l'expérience ou le raisonnement. Et ceci nous amène à l'examen de la preuve expérimentale alléguée par les positivistes.

Nous ne connaissons rien et ne pouvons rien connaître sans consulter les sens et l'expérience sensible, nous objectent les positivistes. Donc les sens et l'expérience sensible sont l'unique critère, l'unique instrument de connaissance. Sa preuve expérimentale. Critique.

Telle est l'objection positiviste dans toute sa force, et le lecteur qui a bien voulu nous suivre jusqu'ici, à travers l'exposition de la théorie aristotélicienne de la connaissance, n'en sera pas embarrassé.

Avec les positivistes, nous reconnaissons la vérité contenue dans leur majeure, mais nous nions leur conclusion.

Nous reconnaissons, avec eux, que toute connaissance humaine commence par les sens ; *incipit a sensu,* dirons-nous à la suite des scolastiques, mais bien loin d'être achevée par les sens, elle ne l'est que par l'intelligence, *perficitur ab intellectu.* Nous reconnaissons aussi, avec les positivistes, que nous ne pouvons rien connaître sans recourir aux sens et aux images : *intellectus nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata.*

Mais cette étude des images sensibles nous fait découvrir le type supra-sensible qu'elles expriment ; cette étude du livre contingent de la nature nous fait découvrir la vérité éternelle et nécessaire cachée sous l'écorce de la lettre. Non seulement les yeux de notre corps voient la lettre sensible, mais les yeux de notre intelligence y perçoivent le sens caché et profond qu'elle contient, et d'une nature bien différente de la lettre elle-même.

Taine lui-même a dû en faire l'aveu, lorsqu'il a reconnu que « sous le travail de l'œil externe ou interne, il y a un sourd travail mental... » et que « l'évidence sensible ne sert que d'introduction ou de complément à l'évidence logique » [1].

Il y a donc deux ordres de connaissances, qui se superposent et se lient sans se confondre, et partant deux ordres d'objets connus. La confusion des positivistes est réfutée par l'expérience elle-même.

Nous ne les suivrons pas ici dans leurs efforts désespérés pour confondre l'idée pure avec l'image sensible, pour confondre le jugement et le raisonnement avec des liaisons empiriques et des associations d'images. Ce travail de critique, nous l'avons déjà fait plus haut avec des développements assez complets pour nous dispenser d'y revenir. Ces efforts pour tirer l'universel du particulier, le nécessaire du contingent, ou pour confondre des notions si opposées, étaient à l'avance voués à un échec lamentable, et il nous suffit ici de le rappeler.

Que si l'analyse des faits de conscience suffit à nous faire constater l'existence de *modes* d'être supra-sensibles et immatériels, tels que l'idée pure, la vérité, le jugement, le raisonnement, la volonté libre, — le raisonnement le plus simple vient à son tour pour nous faire conclure : donc il y a aussi des *êtres* supra-sensibles et immatériels, puisque le mode d'être indique la nature d'être : tel est le mode d'être, tel est l'être ; *modus essendi sequitur esse,* comme l'effet indique la nature de la cause dont il découle.

L'immatériel est donc objet de connaissance, comme le matériel, mais par des procédés et des critères différents, et la science supra-sensible ou la métaphysique est solidement assise. L'agnosticisme positiviste n'est

1. Taine, *De l'Intelligence,* p. 362.

qu'un simple préjugé, sans raison d'être, réfuté par l'expérience elle-même.

L'expérience de l'humanité à travers le cours des âges historiques, pourra-t-elle contredire ce que vient de nous apprendre l'expérience personnelle et quotidienne ? C'est Auguste Comte qui a inventé ce nouvel argument destiné à faire participer le système positiviste à l'immortalité même de l'histoire, dont il serait le dernier et le plus essentiel anneau. Voici comment il a essayé de justifier cette étonnante prétention.

Sa preuve historique. Critique

Une loi fatale d'évolution et de progrès régit l'esprit humain. Il passe successivement par trois étapes, qui sont comme l'enfance, l'adolescence et la maturité de la vie raisonnable : d'abord l'âge de foi théologique, puis l'âge de la spéculation métaphysique, et enfin l'âge positiviste ou d'observation exclusive. Telle est la fameuse loi des « trois états » découverte par Auguste Comte. Il paraissait tout naturel au fondateur du positivisme français d'identifier modestement sa propre pensée avec celle de l'âge mûr et définitif de l'humanité.

Que s'il revenait sur la terre, après son absence d'un demi-siècle à peine, et s'il voyait le nombre et l'influence de ses disciples actuels sur la marche du monde, s'il écoutait le bruit naissant d'une nouvelle école qui se proclame à son tour le « point culminant de la philosophie moderne » et le « quatrième état de l'humanité [1] », peut-être serait-il plus modeste et hésiterait-il à croire que sa classification des trois âges de l'humanité est toujours définitive.

Quoi qu'il en soit du présent, et surtout de l'avenir qui nous échappe, l'histoire nous appartient, et loin d'y découvrir l'application de la fameuse loi, nous y découvrons, au contraire, que la tendance prédo-

1. De Sailly, *Les ingrédients de la philosophie de l'action* (Annales de phil. chrét., novembre 1905, p. 184).

minante des esprits tantôt pour la théologie, tantôt pour l'abstraction métaphysique, tantôt pour les recherches positives d'observation, n'a jamais suivi une marche unique et rigoureuse, et qu'à aucune époque aucune de ces tendances n'a été exclusive des autres, ni chez les peuples ni chez les individus.

Réplique de Mgr Mercier.

« Qui osera nier, réplique fort bien Mgr Mercier, que chez Aristote, par exemple, l'esprit métaphysique le plus complet se soit trouvé uni dans une robuste synthèse à l'esprit d'observation le plus pénétrant ?

« N'a-t-on pas vu la glorieuse école d'Alexandrie, tant remarquable par sa foi, réagir fortement contre les exagérations antiscientifiques de l'école africaine, et unir brillamment en la personne de ses maîtres, Clément et Origène, la science la plus analytique des choses aux conceptions les plus abstraites ?

« Croit-on que les théologiens et les philosophes du moyen âge fussent étrangers aux préoccupations scientifiques ? Il suffit de parcourir les œuvres d'Albert le Grand, les commentaires de S. Thomas d'Aquin sur les travaux scientifiques d'Aristote, pour se persuader du contraire.

« Descartes, Leibnitz, Pascal, Ampère, ne furent-ils pas à la fois croyants, métaphysiciens et hommes de science ? Kant, Helmholtz, Wundt et bien d'autres s'appliquèrent à la science avant de se livrer aux spéculations abstraites de la métaphysique : c'est la science elle-même qui les orienta vers la métaphysique. Le savant le plus illustre de notre siècle, Pasteur, parlant dans son discours d'entrée à l'Académie française de l'influence exercée par Auguste Comte sur Littré, déclarait solennellement que la science, loin d'ébranler ses convictions philosophiques et religieuses, les avait affermies. Le positivisme pèche par une erreur de méthode, disait-il, car il confond l'observation exclusive du fait,

qui est stérile, avec l'expérimentation, qui seule conduit à des conclusions sans réplique dans la science. Il pèche, en outre, par défaut d'observation, car « dans la conception positive du monde, il ne tient pas compte de la plus importante des notions positives, celle de l'infini. »

« Auguste Comte considère la découverte de la loi de la gravitation universelle comme le triomphe de la méthode positive : le génie qui la découvrit n'était-il pas profondément croyant ? Lorsque Kepler, après dix-sept années de travail, arriva à la connaissance des lois sur lesquelles Newton devait fonder ensuite la loi de la gravitation, fut-il par hasard tenté de déserter sa foi pour embrasser une philosophie positive ? Au contraire, c'est alors qu'il inclina son génie devant Dieu dans une humble prière... On cherche vainement à concilier ces faits avec les trois phases « historiques » d'Auguste Comte [1]. »

Du reste, il suffit d'un peu de réflexion pour comprendre qu'à ces trois phases correspondent nos trois critères : l'autorité, la raison et les sens, qui, loin de s'exclure et de se combattre, doivent au contraire se compléter et s'unir harmonieusement, avec prédominance tantôt de l'un, tantôt de l'autre, suivant que la nature de l'objet étudié leur est plus ou moins accessible.

II
Critère purement psychologique.

A côté des philosophes qui ont exagéré le rôle de l'expérience externe, jusqu'à en faire leur seule méthode, et des sens externes leur seul critère, il faut placer les partisans exclusifs de l'expérience interne, de l'*introspection* psychologique ou de l'*immanence,* et qui feraient volontiers de la conscience ou du sens intime, leur unique critère.

1. Mercier, *Critériologie,* p. 275 (1re édit.).

Tandis que la plupart des positivistes sont pleins de dédain pour le critère de la conscience « qui fourmille d'illusions », comme Taine ne cesse de le répéter, chaque fois qu'il est contredit par son témoignage, — bon nombre de cartésiens et tous les subjectivistes exaltent ce témoignage de la conscience, dont ils font le point de départ et le pivot de leur philosophie : « je pense, donc je suis ».

Descartes et S. Augustin.

S. Augustin avait déjà remarqué, avant Descartes, que devant ce critère de la conscience tout scepticisme venait se briser et se détruire en des contradictions manifestes. « Les Académiciens ont beau me dire, leur répliquait-il, que je me trompe en affirmant qu'il y a des choses certaines ; si je me trompe, donc je suis, *si fallor, ergo sum,* car pour se tromper il faut être ; donc je ne puis me tromper en affirmant mon existence... Alors même que je rêverais, je serais, car pour rêver il faut être[1]. »

Or ce critère de la conscience est impliqué dans tous les autres. Il est impossible de rien connaître, sans se connaître soi-même de quelque manière ; une sensation, un acte de mémoire ou d'imagination, une pensée ou un jugement, une induction ou une déduction, une joie ou une souffrance dont on n'aurait pas conscience, seraient, comme s'ils n'existaient pas, nuls et non avenus pour nous. De là à conclure qu'il est le seul et unique critère, il n'y a qu'un pas, et plus d'un philosophe a eu l'imprudence de le franchir.

Si la conscience était l'unique instrument de nos connaissances, nous ne connaîtrions que le moi et les états du moi. Et telle est bien précisément la prétention de tous les subjectivistes, que nous avons assez longuement réfutée dans les chapitres précédents.

1. S. Augustin, *De la Cité de Dieu,* l. XI, c. 26.

Son insuffisance.

Mais comment tirer toute la science humaine de l'introspection psychologique et de l'étude du moi ? Si l'on opère sur un *moi* inculte, la pauvreté des résultats sera lamentable. Si l'on opère sur un *moi* très cultivé et déjà enrichi des apports de tous les autres critères, alors seulement le résultat sera considérable quoique insuffisant.

Qu'on en puisse tirer une riche métaphysique, Maine de Biran l'a bien montré, en déduisant tout un vaste système de la seule analyse de l'effort conscient et, avant lui, toutes les sciences logiques, ontologiques, psychologiques et morales avaient fréquemment recouru — d'une manière, il est vrai, un peu superficielle, — aux riches données de la conscience. Cependant toute la science humaine n'est pas encore là, et ne saurait contenir dans un vase si étroit que notre *moi* individuel.

Les panthéistes allemands ont comblé cette lacune, en identifiant notre être personnel avec l'être absolu, notre être si petit et si chétif avec l'être infini, et désormais, il a pu leur donner l'illusion d'une source infinie. C'est l'infini lui-même que nous sentirions en nous par la conscience. Les plus hautes vérités y seraient toutes contenues implicitement et en germe, comme dans une source profonde qu'il suffirait d'étudier dans la méditation et l'extase.

Hélas ! ce sont là des assertions arbitraires qui n'ont rien de commun avec les réalités vécues, de pures rêveries que nous nous garderons de discuter dans cette étude où les erreurs panthéistiques ne sauraient trouver place.

La conscience reste donc un critère très spécial, un instrument de connaissance des réalités intérieures au sujet pensant ; elle est en outre une condition commune indispensable pour le fonctionnement utile de tous nos autres instruments de connaissance, mais elle ne peut remplacer ces autres instruments, ni les sens externes,

ni la raison, ni le témoignage. Les sciences physiques, métaphysiques et historiques restent en dehors de sa compétence.

*
* *

III
Critère purement rationnel.

Par un excès opposé au positivisme, au sensualisme et au matérialisme, les rationalistes et diverses écoles d'idéalistes exagèrent le rôle de la raison ou de la perception idéale, au point de faire de ce *qui est compris* par la raison, le seul et unique critère de la connaissance humaine.

Avant de réfuter cette nouvelle exagération, reconnaissons ce qu'il y a sûrement de vrai dans la pensée de nos adversaires. Il est évident que c'est la raison qui met en œuvre tous les autres critères, et qui est le juge suprême de leur valeur. C'est à la raison qu'il appartient de prononcer un arrêt souverain sur tous les actes cognitifs des facultés humaines. Elle analyse le mécanisme ou le processus des sens externes et internes, de la conscience, de la mémoire ; elle s'analyse elle-même, étant seule douée de réflexion, et après avoir compris ces divers mécanismes ou processus, après en avoir mesuré la portée et l'efficacité, elle en prononce sans appel la légitimité, les justifiant ainsi et se justifiant elle-même à ses propres yeux.

Mais ce magistère suprême de la raison sur tous les critères, cette puissance de les comprendre et de les juger tous, ne saurait remplacer ces critères eux-mêmes, ni se substituer à eux. La raison juge légitime le témoignage de nos yeux, par exemple, mais ne les remplace pas, s'ils font défaut. Il ne faut donc pas conclure à la réduction de tous les critères à un critère unique, qui serait la raison, mais seulement à la subordination hiérarchique de tous les critères inférieurs à la raison. C'est la hiérarchie des membres qui fera ici l'unité, et nullement leur identification qui serait une pure confusion.

L'Idée claire d'après Descartes

Après ces explications indispensables, il sera aisé de réfuter la doctrine cartésienne qui propose l'*idée claire* de l'intellect, comme critère universel de vérité. On ne devrait admettre en son esprit que ce que la raison a une fois compris, et compris clairement, ou dont elle a pu se faire une idée claire [1].

Or c'est là à nos yeux un rationalisme excessif, que rien ne légitime et que la logique condamne.

Renverse la méthode positive.

Le critère de l'idée claire renverse d'abord l'ordre naturel de la connaissance humaine, car on connaît d'abord l'existence des choses avant d'en comprendre clairement la notion, on connaît l'existence de mille faits avant d'en avoir une idée claire. Par exemple, nous dit Aristote, on commence par constater qu'il y a éclipse de soleil, avant d'avoir l'idée claire d'une éclipse. C'est seulement après avoir admis le fait qu'on en recherche l'idée claire, si on le peut ; mais ce serait renverser toute méthode scientifique que de vouloir rejeter le fait de l'éclipse, tant qu'on n'en a pas découvert l'idée ou la notion claire. Du reste l'idée claire et adéquate n'est pas toujours possible à découvrir. Il nous faut, le plus souvent, nous contenter provisoirement d'une idée confuse. Au ciel et sur la terre, depuis les soleils qui roulent dans les espaces infinis, jusqu'au grain de sable que nous foulons aux pieds, tout est plein de mystères, et nous n'admettrions que bien peu de choses en nos esprits, peut-être rien du tout, si nous attendions d'en avoir des idées parfaitement claires et adéquates.

L'exigence cartésienne renverse donc l'ordre naturel de la connaissance humaine, et partant la vraie méthode, scientifique et positive, de toute investigation, qui doit commencer par l'observation des faits pour s'élever

1. « Je jugeais que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous *concevons fort clairement et distinctement* sont toutes vraies, etc... » Descartes. *Discours sur la Méthode.*

progressivement, et par approximations successives, jusqu'à leur intelligence claire.

Son insuffisance.

En second lieu, le critère de l'idée claire ne peut s'étendre à toutes nos connaissances. Il est donc insuffisant. En effet, on ne le rencontre qu'en métaphysique, dans l'explication supra-sensible des choses : cette explication seule nous les fait comprendre en nous en donnant une idée claire. Elle exclurait donc l'évidence des sens et des observations physiques. L'existence d'une éclipse ne se prouve pas par une idée claire. L'idée claire est un signe de pure possibilité et non d'existence. En sorte que les sciences physiques et naturelles manqueraient de critère : ce qui est impossible.

Elle exclurait en outre l'évidence de l'autorité, soit humaine, soit divine. L'existence des faits historiques, de la mort de Louis XIV ou de Bonaparte, ne se prouve pas par une idée claire, pas plus du reste que l'existence des faits physiques, mais seulement par l'autorité du témoignage. A plus forte raison, l'existence des mystères révélés, tels que la Ste-Trinité ou l'Incarnation, dont nous n'aurons jamais une idée claire et adéquate, puisqu'ils sont par essence incompréhensibles à notre faible raison.

On voit les conséquences de cette mutilation des critères, aboutissant à la mutilation des sciences humaines et divines. Les sciences d'autorité, théologiques et historiques, les sciences physiques et naturelles elles-mêmes, seraient condamnées *a priori.* Seule, la métaphysique régnerait dans le désert et la solitude de l'esprit humain ; mais manquant désormais de sa base physique, elle serait bien moins une métaphysique qu'une poésie ou une pure rêverie.

En deux mots, l'idée claire est un critère de la possibilité des choses et non de leur réalité. Elle ne peut donc fonder aucune science du réel, mais les compléter

seulement, en montrant l'explication du réel, par la possibilité ou l'intelligibilité de leurs notions.

L'idée *non contradictoire* de Leibnitz.

Nous en dirons autant de l'*idée non contradictoire* que Leibnitz voulait nous donner pour unique critère. La non-contradiction ne suffit pas à montrer qu'une chose est vraie, mais seulement qu'elle est possible. Aussi lorsque Leibnitz a voulu appliquer son critère aux notions expérimentales, et nous prescrire d'examiner « si elles se lient entre elles et avec d'autres que nous avons eues, parce que c'est le seul moyen de distinguer les perceptions vraies des rêves et de l'hallucination [1] », — il n'a convaincu personne. Il y a, en effet, des rêves et des hallucinations fort bien liés, et qui se déroulent sans aucune contradiction, tandis qu'il y a des perceptions vraies d'événements contradictoires et incohérents. Que de fois « on croit rêver » aux féeries ou chez Robert Houdin, et jusque dans nos assemblées politiques, alors qu'on est réellement éveillé !

Son insuffisance.

La non-contradiction ne suffit donc pas plus que l'idée claire à établir qu'une chose est vraie, mais seulement qu'elle est possible. Or comme il faut, pour qu'une chose existe, qu'elle soit tout d'abord possible, nous accorderons volontiers que la non-contradiction est un critère négatif, criterium *sine qua non,* dont l'absence est une marque de fausseté et d'irréel, tandis que sa présence n'est jamais une marque suffisante de vrai et de réel. Il faut donc y ajouter les autres critères positifs, dont nous avons montré la valeur et la légitimité, et prouver la réalité d'un fait par l'expérience, le raisonnement ou le témoignage.

1. Leibnitz, *Rem. sur le livre de l'orig. du mal* et *Medit. de cognit. verit. et ideis.*

X

Le suprême motif de certitude : l'Evidence.

Tous les critères ont un motif commun.

Quoique les critères extrinsèques et intrinsèques : l'autorité, les sens et la raison, soient essentiellement différents, et partant irréductibles l'un à l'autre, ils ont cependant une lumière commune ; c'est un mobile unique, sous des formes diverses, qui porte notre esprit à donner son assentiment ferme et certain à tel ou tel fait, telle ou telle vérité. Leur *évidence* est l'unique et suprême motif de notre certitude. Ainsi si je crois à l'existence du monde extérieur ou à ma propre existence, aux axiomes ou aux premières démonstrations de la géométrie, à la prise de la Bastille ou à l'exécution de Louis XVI sur l'échafaud, c'est parce que toutes ces vérités sont également évidentes, directement ou indirectement. Qu'est-ce donc que l'évidence et quelle est sa valeur ? C'est ce qui nous reste à expliquer.

Nature de l'évidence objective.

L'évidence, — depuis l'invasion croissante du subjectivisme contemporain, — est devenue une notion mystérieuse et même inintelligible, pour une multitude d'esprits, alors qu'elle est en réalité la plus simple et la plus élémentaire du sens commun et de la logique.

Le mot évidence, suivant son étymologie (*e-videre*), désigne ce qui se dégage, ce qui se fait voir, dont la lumière apparaît à l'esprit qui le voit. Aussi a-t-on pu définir l'évidence elle-même : *la visibilité de ce qui est*, en vertu de laquelle, ce qui est, l'objet, se manifeste ou peut se manifester au sujet pensant. Or cette notion est aisée à comprendre.

Ce qui est, l'objet, s'appelle aussi le vrai : tantôt c'est un être, ou un mode d'être, tantôt une relation entre

les êtres. Mais tout ce qui est, étant capable d'être perçu par un esprit de capacité proportionnée, on peut dire que tout ce qui est est intelligible ou vrai, suivant la formule de l'école : tout être est vrai, *omne ens est verum* ; le vrai c'est l'être dans son rapport avec l'intelligence, comme le bien c'est l'être dans son rapport avec la volonté ou appétit.

Or notre définition, en parlant de la *visibilité* de ce qui est, exprime que l'évidence est précisément cet éclat, cette lumière de l'être qui le rend visible, c'est-à-dire qui nous permet de le percevoir, de le reconnaître clairement et avec certitude, et partant de modeler sur lui notre représentation mentale ou notre pensée.

L'évidence est donc quelque chose d'essentiellement objectif, c'est une qualité de l'être, de l'objet connaissable, mais elle doit aussi, par sa manifestation au sujet connaissant, devenir en quelque manière subjective, car il faut qu'elle soit perçue par l'esprit pour obtenir son adhésion ferme et certaine.

Ses trois éléments.

Le phénomène complet de l'évidence comprend donc trois éléments : un objet, sa visibilité, et la vision du sujet. De même, dans l'ordre physique, il faut pour produire le phénomène de vision : un objet réel, la lumière qui le rend visible, et sa vision par l'œil. Il y a pourtant une différence entre la vision sensible et la vision intellectuelle. Tandis qu'entre l'objet physique et sa lumière, il y a une distinction réelle, entre la vérité intellectuelle et son évidence, il n'y a qu'une distinction de raison. Mais dans les deux cas, pour toute évidence, il faut pareillement un objet capable d'être perçu, un sujet capable de percevoir, et leur union.

Or c'est cette *union* de l'objet et du sujet, qui, rejetée *a priori* ou méconnue par tous les subjectivistes, leur rend l'évidence à la fois subjective et objective, absolu-

ment inintelligible. Pour eux, il ne peut y avoir qu'une évidence purement subjective, l'évidence de la pensée, et jamais l'évidence de son objet. En effet, pour les kantistes et les subjectivistes absolus, l'esprit ne peut même pas se replier sur lui-même pour se connaître tel qu'il est, mais il s'arrête à sa pensée et ne connaît que sa pensée. Pour tous les subjectivistes, sans exception, le sujet sentant est au moins incapable de rien saisir de l'objet extérieur, qui reste hors de ses prises.

Explication de l'union du sujet et de l'objet.

Pour nous, au contraire, l'objet extérieur pénètre dans l'organe animé du sujet, sinon par sa substance impénétrable, du moins par son action physique qui est l'expression même, plus ou moins adéquate, sans doute, mais pourtant l'expression naturelle de son être, puisque l'être *agit* comme il *est.* Or, *l'action de l'agent est dans le patient,* suivant l'axiome fondamental, que nous avons déjà exposé et mis en lumière, et dès lors l'union est faite. Le sujet organique saisit donc en lui-même, par une intuition immédiate, cette action étrangère, qui le frappe et le pénètre, il en prend conscience ; et percevant la visibilité même de cet objet, il éprouve le phénomène de l'évidence objective, avec celui de la certitude qui en découle. Sa conscience, enveloppant à la fois le moi et le non-moi, il est aussi sûr de l'existence de cette action étrangère qu'il sent en lui-même, que de sa propre existence.

Mais cet objet sensible reçu et perçu, est double, ou présente un double aspect. L'aspect extérieur et physique, qui tombe sous l'intuition des sens ; l'aspect intérieur et idéal, nécessaire et universel, qui tombe sous l'intuition de l'intellect. L'union de l'intellect avec cet aspect intérieur des objets réels, conservés dans les images mentales, est encore facile à comprendre, et l'évidence objective des idées, des jugements ou des raisonnements en est la conséquence naturelle. Partout, en effet, dans

les combinaisons d'idées et les constructions mentales les plus compliquées, nous retrouvons soit des éléments objectifs, puisqu'ils sont extraits des objets sensibles, soit des rapports d'éléments comparés également objectifs, et partant nous retrouvons cette visibilité objective de ce qui est, dont parle la définition même de l'évidence objective.

Tout cela est désormais rendu intelligible et manifeste, par la donnée de l'action dite transitive : *l'action de l'agent est dans le patient,* donnée qui éclaire tout le mécanisme objectif de la connaissance sensible, et par suite celui de la connaissance intellectuelle.

Impuissance des subjectivistes.

Au contraire, cette donnée étant incomprise ou rejetée par nos subjectivistes, toutes leurs théories, basées sur la seule évidence subjective de leur pensée, sont fatalement vouées à l'impuissance, à la contradiction et au chaos des logomachies.

Il serait curieux d'observer et d'analyser tous leurs efforts désespérés pour sortir d'une impasse désormais sans issue. Nous les avons vus déjà, dans une autre étude [1], s'épuiser vainement à vouloir reconstruire le monde extérieur avec les seules données du monde intérieur, l'extension avec des éléments inétendus, la quantité avec la qualité pure, l'espace avec le temps, le non-moi avec le moi, la matière avec l'esprit, — problème impossible et dont les solutions proposées seraient autant de « coups de baguette magique », suivant la juste critique de M. Bergson [2]. Il ne serait pas moins instructif, maintenant, de les voir s'efforcer à reconstruire ce fait incontestable de l'évidence objective avec des évidences purement subjectives, au risque de le travestir ou de le nier.

1. Cf. tome V, *L'objectivité.*

2. Bergson, *Matière et Mémoire,* p. 28 et suiv. Au Collège de France, M. Bergson réagit en faveur de la perception immédiate. « En fait, nous nous plaçons d'emblée dans les choses. » *Ibid.,* p. 37, 61.

En effet, qu'est devenue pour eux l'évidence? Un état le conscience purement subjectif, où nous ne trouvons l'évidence d'aucun objet, mais seulement l'évidence que le sujet s'est construit telle ou telle représentation qui *semble être objective.* Aussi M. Rabier croit-il pouvoir définir l'évidence : « ce caractère d'objectivité apparente de toute représentation » lorsqu'elle ne se contredit pas [1]. Mais alors, comment conclure de l'objectivité « apparente » à l'objectivité réelle, de l'existence évidente de notre pensée à sa ressemblance évidente avec un objet impossible désormais à saisir ? Il est clair qu'il n'y a plus moyen.

L'existence de ma pensée sera sans doute évidente, mais il ne sera pas moins clair qu'une telle évidence ne prouve rien concernant les objets à connaître. Elle n'est donc plus un critère ou un motif suprême de certitude, et les subjectivistes sont bien forcés d'en faire l'aveu :

Aveux de Balmès et de Rabier.

« Vrai, dit Balmès, est la même chose que conformité de l'idée avec l'objet. Or, je le demande : dans une idée « *vue avec clarté* », (évidence subjective) l'analyse parviendra-t-elle jamais à découvrir celle-ci « *conforme à l'objet* » ? Non. Il faut pour cela franchir un abîme, aller du subjectif à l'objectif. » — Et il conclut : « *Le principe d'évidence n'est donc pas évident.* Le lecteur peut voir que mon assertion n'est pas un paradoxe [2]. »

Assurément, répondons-nous à Balmès, sa critique n'est plus un paradoxe, s'il y vise l'évidence subjective de l'idée seule. Mais si l'évidence est à la fois subjective et objective, si elle est la conformité de notre pensée avec l'objet, directement perçu par une intuition immédiate et évidente, il en est tout autrement.

Et l'on a beau nous répliquer que nous ne pouvons comparer notre pensée qu'avec un objet déjà pensé,

1. Rabier, *Logique,* p. 373.
2. Balmès, *Philosophie fondam.,* l. I, ch. XXII, n° 221.

Ne peut-on comparer la pensée qu'avec elle-même ?

et partant comparer notre pensée avec notre pensée ; — c'est toujours la même équivoque, ou la même fausse théorie de la perception des sens.

Cette objection suppose qu'on ne peut jamais saisir l'objet lui-même, mais seulement la pensée de l'objet. Or cela est faux, — ne cessons de le répéter, — parce que cela est contredit soit par l'expérience de nos consciences, comme nous l'avons établi, soit par la simple logique qui déroule ainsi, dans nos consciences, la suite des événements : 1° *action* de l'objet ; 2° *passion,* ou réception passive, du sujet ; 3° réactions *émotionnelles* et réaction *représentative* ou pensée. C'est donc l'*action* de l'objet qui tombe la première sous le regard de la conscience, soit avant la *passion,* par son antériorité logique et sa note prédominante[1] ; soit avant toute espèce de *réaction,* par son antériorité chronologique. Avant de souffrir d'une action étrangère, il faut l'avoir reçue, et avant de se la représenter, il faut l'avoir perçue. On peut donc comparer l'objet représenté avec l'objet perçu, la *représentation* avec l'objet lui-même dans sa *présentation.* Et voilà ce que la philosophie moderne s'obstine à méconnaître ou plutôt à ignorer.

Y a-t-il des évidences illusoires ?

Cette notion d'évidence objective étant ainsi méconnue ou travestie par les subjectivistes, il ne faut plus s'étonner de l'embarras extrême et même du dédain avec lequel ils traitent le critère de l'évidence.

« *En fait,* écrit M. Rabier, l'évident sert de critérium. » — En fait, il le faut bien, puisque le genre humain n'en a pas d'autre à sa disposition. — « *En droit,* ajoute-t-il, ce critérium n'est pas sûr... Il y a des évi-

1. La passion n'est pas l'objet, *id quod,* qui est perçu, ni une image intermédiaire, mais le moyen, *id quo,* ou la condition de l'union immédiate de l'agent et du patient. Ainsi lorsque je palpe un relief, c'est le *relief* que je perçois et non la passion du doigt, qui est en *creux* ; et si je palpe une surface *concave,* ce n'est pas davantage l'impression organique, qui est *convexe.* La passion, étant l'image renversée de l'action, nous ferait tout voir à l'envers.

Objection : Rêve et hallucination.

dences absolues et pourtant trompeuses[1]. » Telles sont, dit-il, les fausses évidences du rêve, de l'hallucination, qu'il serait impossible de distinguer des évidences vraies. — La réplique sera facile.

Nous soutenons, au contraire, que les évidences du rêve et de l'hallucination, en tant qu'évidences de phénomènes *internes,* sont parfaitement vraies. Si le rêveur et l'halluciné les prennent pour des évidences de phénomènes *externes,* ils confondent grossièrement, car l'évidence externe et l'évidence interne se distinguent nettement et facilement, aux yeux de tout homme en possession de lui-même et sain d'esprit. En effet, dès que le rêveur se réveille, il voit clairement la différence essentielle entre le rêve et la veille, entre l'évidence extérieure et sa contrefaçon. Et alors même qu'il ne saurait faire la description psychologique et scientifique des signes distinctifs, le contraste des deux évidences est trop éclatant pour qu'il en doute.

Mais dans l'hallucination, nous avons un fait encore plus remarquable. L'halluciné étant un rêveur tout éveillé, il n'a même pas besoin, pour voir le contraste, d'attendre la fin de sa crise. Pendant toute la durée de la crise hallucinatoire, la vision normale n'étant nullement empêchée, et les deux visions, interne et externe, se produisant à la fois, leur contraste est si manifeste qu'il est saisi facilement par le malade, pourvu qu'il garde son sang-froid et qu'il reste maître de lui-même. L'évidence extérieure et sa contrefaçon intérieure se distinguent et s'opposent donc nettement.

Le double fonctionnement des sens.

Sans entrer dans tous les détails si curieux de cette vision hallucinatoire[2], il nous suffira de dire que son procédé physique et physiologique est l'inverse de celui de la vision normale. Dans celle-ci, l'œil *reçoit* la lu-

1. Rabier, *Logique,* p. 371.
2. Cf. tome V, *L'objectivité,* p. 210 et suiv. où sont décrites les lois diamétralement opposées des deux espèces de vision.

mière extérieure et objective, comme un appareil de photographie reçoit les images ; dans l'hallucination, au contraire, l'œil *projette* sa propre lumière, — l'image rétinienne produite par une réaction anormale du cerveau, — comme une lanterne magique projette ses images. Notez qu'un même organe est capable de ces deux opérations contraires, comme un même instrument peut servir à la photographie et à la projection : il suffit de le faire fonctionner dans les deux sens contraires, à l'endroit et au rebours.

Or ces deux procédés sont si différents, qu'avec un peu de sang-froid, le malade les distingue aisément, comme on distingue ce qui est reçu de ce qui est donné, le non-moi et le moi. Dans la vision normale, on éprouve l'évidence de recevoir une lumière étrangère, c'est l'évidence d'un phénomène externe ; dans l'hallucination on éprouve, au contraire, l'évidence de projeter ses propres fantômes, de les avoir dans ses yeux, de les promener avec le mouvement de ses yeux, de les projeter sur tous les objets que l'on regarde, et de voir tous les objets extérieurs au travers de ces fantômes vaporeux, comme au travers de lunettes diversement coloriées. C'est l'évidence indéniable d'un phénomène interne et subjectif [1].

Confondre ces deux phénomènes, de la chambre photographique qui reçoit, et de l'appareil de projection qui projette, est une erreur si grossière, qu'on se de-

1. Le lecteur peut expérimenter lui-même les deux procédés : — sans recourir au haschich ou autres préparations enivrantes, — il lui est facile de provoquer une légère hallucination, dite image consécutive, en regardant fixement la flamme d'une bougie ou tout autre objet fortement éclairé, dont il peut ensuite projeter l'image, dans l'obscurité, sur les objets environnants, voire même sur une plaque photographique, car la projection est à la fois mentale et physique. Un observateur qui regarde les yeux de l'halluciné distingue très nettement, sur la cornée transparente, le reflet de l'image projetée. Sans cette répercussion de l'image cérébrale dans les organes périphériques, il y aurait rêve, délire, mais pas d'hallucination complète, ou pas de contrefaçon de la perception externe.

mande comment des esprits distingués, comme Taine, ont pu subir le préjugé subjectiviste, au point de hasarder la fameuse définition : *la perception est une hallucination vraie* : définition paradoxale, qui restera comme un monument de l'esprit de système, et comme un exemple des logomachies étranges du subjectivisme.

Or c'est bien à cette confusion que doit aboutir logiquement et fatalement tout système subjectiviste, qui confond la perception externe avec une perception interne, et partant les deux modes d'évidence correspondants ; et Taine n'a fait que tirer la conclusion *a priori* des prémisses subjectivistes.

Evidence illusoire des sons et des couleurs.

Mais, nous réplique-t-on, s'il n'y a pas d'évidences intérieures illusoires, il y en a du moins parmi les évidences externes. Ainsi les sons et les couleurs nous paraissent évidemment des qualités extérieures, et pourtant la science a démontré le contraire : ils sont des états vibratoires, comme Aristote l'a soutenu le premier.

Qu'il nous suffise de résumer en deux mots la réponse déjà faite ailleurs [1] et très longuement, à cette difficulté, qu'Aristote et les anciens n'ignoraient pas.

1° Nous nions que la science ait sur ce point contredit le sens commun ; au contraire, ses résultats seraient incomplets sans l'addition de certaines qualités sensibles aux mouvements moléculaires, de l'aveu de M. Ribot et des savants les plus distingués. Aussi le préjugé classique est-il déjà fortement entamé.

2° Nous reconnaissons que si l'évidence objective était trompeuse pour la vue et l'ouïe, la théorie subjective serait vraie pour ces sens, mais elle resterait fausse pour le toucher. Or, comme tous les sens opè-

1. *Etudes,* t. V, *L'objectivité,* 3e partie, sur l'*objectivité des sons et des couleurs.* — Cf. Bergson, *Matière et Mémoire* ; Mélinaud, *Revue des Deux-Mondes,* 15 septembre 1898 ; Dubosq, *L'objectivité formelle des couleurs* (Annales de Phil. chrét., 1895, pp. 449 et 592).

rent par un certain toucher, nous l'avons dit plus haut, il y aurait encore là pour la théorie subjective une contradiction interne qui nous donne droit de la rejeter au nom de la simple logique.

L'évidence a-t-elle besoin de preuve ?

Au contraire, est-il bien logique, à l'exemple de M. Rabier, après avoir dénoncé l'évidence comme un critère qui n'est pas sûr, de retenir quand même l'évidence comme unique critère, à la condition que cette évidence « *soit de bon aloi* ». « Il y a, dit cet auteur, deux sortes d'évidence, l'évidence *avant la preuve,* et l'évidence *après la preuve.* La première est souvent aussi entière que la seconde ; mais celle-ci seule fait foi [1]. »

L'évidence ne suffit donc plus ; il faut en outre qu'elle s'appuie sur des preuves. Et l'auteur nous en cite, comme exemple, une multitude qui reviennent toutes à une seule : l'accord de nos idées entre elles, ou l'accord de nos jugements avec nos idées, — formule qui sert de dernier refuge au subjectivisme. Mais un tel accord, purement subjectif, outre qu'il est incapable de nous rien dire sur l'objet, d'où lui viendra sa valeur, sinon de sa propre évidence, et puisque l'évidence ne suffit plus, sans preuves ajoutées à l'évidence, voici que notre démonstration recule à l'infini, nous voici donc au *rouet* comme l'a très bien dit Montaigne. « Pour juger, dit-il, il nous faudrait un instrument judicatoire ; pour vérifier cet instrument, il nous faut de la démonstration ; pour vérifier la démonstration, un instrument : nous voilà au rouet... aucune raison ne s'établira, sans une autre raison : nous voilà à reculons, jusqu'à l'infini . »

Non, il n'en peut être ainsi : l'évidence ne se *prouve* pas, elle se *constate.* Elle se pose et s'impose à la fois.

1. Rabier, *Ibid.,* p. 378.
2. Montaigne, *Essais,* l. II, ch. 12.

Elle est son signe à elle-même, puisqu'elle est la visibilité de ce qui est.

Et l'on ne saurait nous objecter que nous aussi nous avons dû, comme M. Rabier, distinguer évidence et évidence ; l'évidence externe et l'évidence interne. Ce reproche ne porte pas, ou bien ce n'est qu'une querelle de mots.

Toute évidence est vraie.

Tandis que M. Rabier soutient qu'il y a des évidences vraies et des évidences fausses, nous soutenons au contraire que toutes sont vraies ; mais qu'il faut y faire attention et bien les examiner, pour ne pas leur faire dire plus qu'elles ne disent. L'évidence externe seule montre une existence extérieure ; mais l'évidence interne ne montre qu'une existence interne. L'halluciné, qui reste maître de lui-même, a à la fois l'évidence externe de sa vision normale, et l'évidence interne de sa vision hallucinatoire. L'une et l'autre évidence sont vraies. Il suffit qu'il n'attribue pas à ses fantômes une existence extérieure, mais seulement une existence intérieure, imaginaire et rétinienne, puisqu'il n'en a qu'une évidence interne. Distinguons donc avec soin ces deux modes de la perception, interne et externe, mais aucune des deux ne nous trompe dans son domaine, lorsqu'elle est évidente.

*
* *

Comment constater l'évidence ?

Nous venons de dire que l'évidence est son signe à elle-même et qu'il suffit de la constater ; mais cette affirmation paraîtra trop sommaire, car elle a besoin d'explications et de précision assez délicates.

D'abord, il est clair que ce signe qui distingue, aux yeux de l'esprit, la vérité de l'erreur, est d'une touche aussi délicate que l'esprit lui-même, et qu'on ne saurait le comparer à ces signaux mécaniques que l'on fait apparaître aux yeux de tous en pressant sur un bouton, ou

à ce drapeau qui se lève automatiquement lorsque celui qui tire à la cible a touché le blanc.

Non, l'évidence n'a rien de comparable à ces signes automatiques et grossiers. L'œil de l'esprit n'est pas un mécanisme moins délicat que l'œil de corps, et tous ces merveilleux instruments de précision de la nature, comme ceux de l'art, exigent d'être maniés avec une grande délicatesse d'attention. Il faut savoir s'en servir. Or, pour se servir du critère de l'évidence, il faut savoir faire attention : 1° à sa présence ou à son absence ; 2° à sa localisation interne ou externe ; 3° à son extension sur une ou plusieurs parties ou sur toutes les parties d'un même objet.

Premier examen.

D'abord l'évidence est une *lumière,* puisqu'elle est la visibilité de ce qui est. Or il ne faut pas confondre la visibilité de *ce qui est,* avec l'attrait ou le charme de ce qui est *bon ou beau* ; encore moins encore avec ce qui n'a qu'une bonté ou beauté sensible et éphémère. Et cependant que d'esprits grossiers, qui ont peine à distinguer des objets si disparates ; qui confondent la vérité de ce qui est avec le charme et les séductions de ce qui plaît ; qui confondent la valeur probante d'un argument avec sa force persuasive ; et pour lesquels le vrai tout seul, dans son austère nudité, est comme nul et non avenu !

Que si l'évidence est une lumière, elle doit aussi avoir ses degrés ; comme la lumière du jour, elle doit être plus ou moins brillante, et de même qu'on ne saurait fixer le moment précis où la nuit cesse et où le jour commence, on ne saurait fixer davantage le degré précis de clarté nécessaire pour constituer l'évidence. Il y a donc une évidence indécise, comme une lumière du jour indécise, dont il faut savoir se défier. Il y a des cas où le doute s'impose ; et partant, où il faut éviter la précipitation de l'esprit qui croit volontiers ce qu'il désire, et nous

expose à juger évident ce qui n'est que probable.

Mais s'il y a des cas de crépuscule ou de lumière douteuse, il y a aussi des cas de plein jour et de plein midi, où l'évidence ne peut plus se contester de bonne foi. C'est alors seulement que l'évidence pleine et entière existe, et qu'elle doit être affirmée comme telle.

Deuxième examen.

Cependant il ne suffit pas d'avoir distingué l'évidence pleine de l'évidence douteuse, ou, pour être plus précis, d'avoir distingué l'évidence de ce qui n'est pas l'évidence ; même après avoir constaté la pleine évidence d'un objet, il faut que je sache distinguer si l'évidence perçue est celle d'un objet intérieur ou extérieur à moi-même. Après l'évidence de l'objet, il faut donc examiner encore l'évidence de son extériorité ou de son intériorité, et ce second examen, ordinairement très simple et très facile, est dans des cas exceptionnels fort délicat. Cette deuxième évidence, en effet, comme la première, peut être douteuse, et le doute a besoin d'un examen pour se dissiper. L'halluciné perçoit avec évidence une certaine image : elle existe donc certainement, ou dans ses yeux, ou dans les objets extérieurs. Et comme il a l'habitude de n'avoir dans sa rétine que des images reçues et rapportables aux objets extérieurs, il sera incliné par cette habitude à attribuer aux objets extérieurs cette image hallucinatoire, produite dans la rétine par un retour anormal de l'image cérébrale. Et il sera d'autant plus porté à faire cette attribution, qu'à l'habitude acquise, s'ajoute une véritable *projection physique* au dehors par l'appareil oculaire, comme par un appareil à projection [1].

Toutefois, en examinant de près cette projection de

1. Cette projection n'est pas purement mentale, mais physique, comme on peut le constater par divers procédés physiques et même par la photographie. Cf. *L'objectivité de la perception des sens,* p. 210 et suiv.

l'image mobile qu'il promène avec ses yeux par dessus tous les objets environnants, l'halluciné constatera bientôt, avec évidence, non pas l'extériorité mais l'intériorité de l'image. La première apparence d'extériorité loin d'être évidente, était pour le moins douteuse, puisqu'elle cède à un nouvel examen plus attentif.

Cet examen est-il toujours possible ? Oui, dans tous les cas où le sujet est à l'état normal, en possession de lui-même. Mais à l'état anormal, il devient impossible, et tel est le cas du rêve ou de la folie. Ici le sujet est victime non pas d'une fausse évidence d'extériorité, puisque cette évidence n'existe nullement, mais d'une habitude acquise ou innée, qui lui fait projeter à l'extérieur toutes les données des sens externes, et même toutes les données de l'imagination qui leur ressemblent. Cette erreur invincible du rêveur et du fou, ne provient donc pas d'une évidence fausse, pas même d'un jugement erroné puisqu'ils sont incapables de comparer et de juger ; mais d'une simple association d'images, qui, nous l'avons vu, *imite* le jugement et en est la grossière contrefaçon.

Troisième examen.

Ajoutons une troisième remarque non moins importante. Après avoir constaté : 1° l'évidence de l'objet ; 2° l'évidence de son extériorité ou intériorité ; 3° il faut encore constater (si c'est un objet complexe) l'évidence de chacune des parties dont il se compose, pour éviter de conclure de l'évidence partielle à l'évidence totale.

Nos connaissances sensibles ou intellectuelles, en effet, ont rarement pour objet des éléments simples, presque toujours ils sont complexes, et quelquefois même d'une complexité prodigieuse. Cela est vrai dans les questions morales, où la multiplicité des points de vue que l'on peut envisager dans une question est parfois indéfinie ; mais cela est aussi vrai de nombreux problèmes spéculatifs, physiques ou métaphysiques, dont la solution dépend

d'une multitude d'éléments divers et parfois disparates.

Or une solution totale et définitive, étant le faisceau de solutions partielles, on conçoit que son évidence totale dépende des évidences partielles dont le faisceau est composé.

Il suffit qu'une erreur se glisse dans l'un des anneaux de la chaîne de nos additions ou soustractions, pour en fausser aussitôt tout le total. Il suffit même que la probabilité se glisse dans l'enchaînement de nos raisonnements évidents, pour que la conclusion dernière n'en soit plus évidente. Bien plus, il suffit qu'une ignorance ou une simple distraction nous ait fait omettre un des éléments du problème à résoudre, pour que, malgré l'évidence de nos calculs, la solution en soit fausse ou incomplète. Or il est clair que cette vérification de l'évidence de chacun des traits d'un objet composite est parfois de la plus haute difficulté.

Est-ce la faute à l'évidence qui ne serait plus sûre et pourrait nous tromper ? Nullement, c'est la faute à la complexité et à la subtilité trop grande de certaines questions, ou plutôt à la faiblesse de notre esprit, qui pour les comprendre est obligé de diviser et de subdiviser les objets, pour en avoir une vue analytique et fragmentaire. Si notre esprit était assez puissant pour voir la vérité d'emblée, d'un seul coup d'œil, dans sa vaste synthèse, toutes les questions seraient singulièrement simplifiées, et l'évidence de chaque solution n'étant plus le faisceau laborieux d'évidences partielles et fragmentaires, l'évidence apparaîtrait du premier coup : elle serait ou ne serait pas.

La logique devient-elle inutile ?

C'est pour nous faciliter ce travail d'analyse et de synthèse, que les logiciens ont multiplié les règles de logique sur le jugement, le raisonnement, les méthodes et les principales opérations de l'esprit. Ce n'est pas pour nous dispenser de rechercher l'évidence dans cha-

que détail, et à chaque pas de notre marche vers la vérité totale.

Aussi ne comprend-on guère cette réflexion ou cette boutade de M. Rabier : « Si toute évidence était, comme on le prétend, un signe certain de la vérité, à quoi servirait donc la Logique ?... L'évidence, érigée par certains Logiciens, en signe infaillible du vrai, annule au fond toute leur Logique [1] ».

Hélas non ! L'évidence n'annule pas les règles de la logique. Celles-ci servent à la dégager, pour qu'elle apparaisse avec netteté partout où elle se cache ; elles servent à écarter les causes d'erreur, à dévoiler les sophismes, et à contrôler la sûreté des méthodes qui doivent nous conduire à elle. Mais ces règles artificielles, qui aident la logique naturelle, sont-elles aussi fondées sur l'évidence de leur caractère raisonnable et de leur utilité pratique. L'évidence des conclusions scientifiques est le terme, les règles de la logique ou des méthodes sont les moyens pour y atteindre plus aisément ; or, le terme ne saurait supprimer les moyens.

L'erreur devient-elle impossible?

Une autre objection du même auteur consiste à soutenir que si l'évidence était un signe certain de la vérité, l'erreur ne serait plus possible. Mais les explications qui précèdent ont déjà répondu à cette difficulté. Le maniement de ce critère étant parfois très délicat, l'erreur, et même l'erreur de bonne foi, devient au contraire facile à expliquer de bien des manières.

1° Des esprits grossiers, ne sachant pas saisir les nuances et les degrés de la lumière, seront exposés à confondre entre eux les degrés de l'évidence, ou les degrés du probable avec ceux de l'évidence. Les esprits légers ou précipités, ceux qui volontiers prennent leurs désirs pour des réalités, tomberont facilement dans les mêmes confusions.

1. Rabier, *Ibid.,* p. 378, note.

2° L'évidence interne et l'évidence externe seront aussi confondues, faute d'attention ou d'habitude expérimentale dans l'étude des phénomènes conscients. Ainsi ceux qui ont des idées fixes prennent leurs imaginations pour des réalités, alors qu'il serait si aisé de les distinguer.

3° En outre, la complexité des problèmes peut dérouter les esprits les plus délicats, les plus exercés et les plus pénétrants. Ils jugeront les choses par certains aspects, et oublieront d'autres aspects plus ou moins importants qui auraient plus ou moins modifié le jugement d'ensemble. Ils les jugeront, non d'après des principes évidents, mais des principes fort discutables, pris sans discussion comme points de départ ; tels sont les préjugés que Bacon a si bien appelés des idoles : préjugés des nations, préjugés des individus, préjugés de la mode, préjugés de la fausse science. Une fois parti de ces faux points de départ, le raisonnement aura beau paraître évident que la conclusion n'en sera pas moins fausse.

4° Enfin, dans les questions morales, comme nous l'avons déjà observé, la volonté et les passions peuvent empêcher de voir clair, détourner le regard de l'esprit des côtés lumineux d'un objet, pour les fixer uniquement sur les côtés obscurs. La question même de l'évidence objective en est un exemple. Cette question purement spéculative, au premier abord, peut se transformer en question morale. En effet, saisir le réel, c'est saisir quelque chose à certain égard d'absolu ; or l'absolu des choses étant le reflet de l'Absolu distinct des choses, nous voici conduits vers l'Absolu, qui est Dieu. Sous l'empire de ce pressentiment, la question de la certitude est devenue la première des questions morales. Et si l'esprit est dominé par la *peur de l'Absolu,* il pourra très bien oublier les *faits* indéniables d'évidence objective (tels que : je pense, le monde existe, 2 + 2

= 4) pour ne considérer que les difficultés de la *théorie* explicative, et demeurer sceptique en théorie, sauf à se contredire dans la vie pratique, en suivant le sens commun. Et cette contradiction de la pensée et de l'action est bien moins rare qu'on ne le pense.

Ces exemples suffisent pour faire comprendre que notre théorie de l'évidence, bien loin de rendre l'erreur impossible, comme on nous l'objecte, lui laisse encore un champ bien libre et malheureusement bien vaste. L'erreur ne vient pas de l'objet évident, dont l'évidence ne trompe jamais ; il vient du jugement qui, par manque d'attention, ou par une indiscrète précipitation, dépasse ce qu'il voit d'évident, confondant les degrés de lumière, confondant l'évidence interne avec une évidence externe, confondant l'évidence fragmentaire d'une ou plusieurs parties avec l'évidence du tout. C'est là plus qu'il n'en faut pour expliquer toutes les erreurs de l'histoire et des sciences, commises par des gens ignorants et grossiers, non moins que par les esprits les plus cultivés et les plus savants. Si l'on ajoute que dans la plupart des sciences humaines, c'est le petit nombre des thèses qui est fondé sur l'évidence, et la majeure partie des autres, parfois la presque totalité n'est appuyée que sur des probabilités plus ou moins solides, on n'est ni scandalisé ni ému de voir leurs révolutions et leurs métamorphoses, malgré le critère infaillible de l'évidence, qui n'en est nullement responsable de leurs vicissitudes et de leurs erreurs.

*
* *

Par quoi remplacerait-on l'évidence ?

Du reste, si vous rejetez le critère de l'évidence, malgré les explications que nous venons de fournir, par quoi le remplacerez-vous ? Avez-vous trouvé mieux ?

L'analyse rapide de ces essais infructueux servira de confirmation et de contre-épreuve à notre thèse.

Le *bon sens* d'après Reid.

Pour opposer une barrière solide à l'invasion croissante du scepticisme de Hume et de l'idéalisme de Berkeley, Reid fit appel à l'autorité du *bon sens.* De nos jours, contre les excès du positivisme, l'abbé de Broglie renouvela la même tactique, en faisant appel au *sens commun.* L'appel de Lamennais au *consentement universel* est au fond de même nature, pour ne pas dire identique. Or il y a dans ces tentatives contre les extravagances de la raison en délire, et les audaces d'une science trop présomptueuse, un fond de vérité que nous sommes les premiers à reconnaître et à proclamer.

Le bon sens, c'est à-dire la lumière naturelle de l'esprit, dans sa rectitude originelle, encore vierge de tout sophisme et de tout préjugé d'école et de système, est une indication sûre, que la science doit respecter sans la contredire jamais, tout en s'efforçant de la compléter, et de l'enrichir de lumières nouvelles. Elle est le point de départ, et le point de retour de toute science qui se respecte [1].

Mais où trouver dans sa pureté originelle ce « premier degré de la raison », comme Reid l'a si bien appelée ? Lamennais a répondu : dans le consentement universel, et cette réponse est bien conforme à la pensée de Reid ou de l'abbé de Broglie. Un tel consentement, en effet, ne peut résulter que de la nature même de l'esprit humain et non de l'éducation ou des préjugés, variables chez tous les peuples. Mais que ce consentement est insuffisant, — restreint comme il l'est, de fait, à un petit nombre de vérités, tels que les axiomes et les premiers

1. « La philosophie doit nous ramener par l'analyse des faits et la comparaison des doctrines aux conclusions du sens commun. » Bergson, *Matière et Mémoire,* Préf. III. — « Les faits d'expérience simples et primitifs, quand ils sont évidents, et les conclusions légitimes que le bon sens en déduit ne peuvent pas être renversés par la découverte postérieure de faits nouveaux et plus cachés. Ces faits, les derniers venus, reposent sur les premiers, et par conséquent ne peuvent les détruire » De Broglie, *Le Positivisme,* I, p. 151.

principes, les premières certitudes sur l'existence du monde, de nos semblables, etc. ; et enfin les premières vérités morales sur Dieu et le devoir. Comme il est incapable de répondre à tous les besoins de la raison et de la science humaine ! Le consentement universel renseignera-t-il sur les règles du syllogisme, sur la quadrature du cercle ou les lois des combinaisons chimiques ?

Du reste, ce bon sens et ce consentement universel sont unanimes à déclarer que les vérités dont ils témoignent ne valent que par leur évidence même, antérieurement à tout consentement des hommes, et qu'il y a bien d'autres évidences indiscutables que la leur. Est-ce que j'ai besoin de recourir au consentement universel pour connaître avec certitude ma propre existence, celle de mes semblables et une multitude d'autres vérités non moins évidentes ? Il est clair que non. Le fait lui-même du consentement universel ne vaut que par son évidence.

Nous voici donc ramenés, en dernier ressort, au signe suprême de l'évidence, fondement ultime du bon sens ou sens commun, comme de tous les autres critères précédemment analysés. Bon gré, mal gré, toute certitude croule si l'on ose ébranler ce fondement de l'évidence.

Cependant d'autres penseurs ont essayé de s'en passer. Au lieu de distinguer le vrai, ce qui est, par sa lumière et son évidence, ils veulent l'atteindre par un procédé aveugle, par une disposition affective de l'instinct, de la sensibilité, de la volonté. Ils se déclarent anti-intellectualistes, et simplement croyants. Or ils croient, disent-ils, non parce qu'ils voient, mais parce qu'ils ont besoin de croire. La *croyance* aveugle.

C'est un fidéisme nouveau, ou plutôt le renouveau d'un vieux fidéisme, perpétuellement variable et changeant, comme une espèce protéiforme.

Ayant déjà eu l'occasion de rencontrer dans cette étude la plupart de ces systèmes, nous pourrons être bref, et arriver rapidement à une appréciation d'ensemble sur la valeur de la croyance comme motif suprême de certitude.

L'*instinct* naturel.

Déjà, dans l'Ecole Ecossaise, les disciples de Reid, interprétant la pensée du maître, — qui d'ailleurs n'est pas toujours claire, — avaient considéré « le bon sens », non pas comme un critère intellectuel, légitimé par l'évidence commune à tous les hommes, mais plutôt comme un critère aveugle, fondé sur une sorte d'instinct ou de suggestion de la nature.

Reid avait dit, en effet : « Expliquer pourquoi nous sommes persuadés, par nos sens, par la conscience, par toutes nos facultés est une chose impossible ; nous disons : *cela est ainsi, cela ne peut être autrement, et nous sommes à bout.* Mais n'est-ce pas là l'expression d'une croyance irrésistible, d'une croyance qui est la voix de la nature, et contre laquelle nous lutterions en vain ? Voulons-nous pénétrer plus avant, demander à chacune de nos facultés quels sont ses titres à notre confiance, et la lui refuser jusqu'à ce qu'elle les ait produits ? Alors je crains que cette extrême sagesse ne nous conduise à la folie, et que, pour n'avoir pas voulu subir le sort commun de l'humanité, nous ne soyons tout à fait privés de la *lumière* du sens commun (1) ».

N'en déplaise à Reid, « nous ne sommes pas à bout », après avoir dit : nous croyons à la puissance de nos facultés, parce que cette croyance est naturelle et invincible. Rien ne nous empêche d'ajouter : nous croyons à la puissance de nos jambes pour marcher, parce que nous marchons fort bien avec elles ; à la puissance de nos yeux pour voir, parce qu'avec eux nous voyons

(1) Reid, *Œuvres complétes* (Jouffroy), tome V ; *Essais sur les facultés,* ch. VI, p. 138.

clairement une multitude de choses ; à la puissance de notre esprit, parce qu'il comprend avec évidence, les axiomes et bien d'autres vérités ; à la puissance de notre raison, parce qu'elle raisonne parfois très juste, comme le prouve la vérification de l'expérience.

En un mot, je crois à ma puissance de voir la lumière, parce que je la vois ! Ma croyance n'est donc plus fondée, en dernier lieu, sur un instinct aveugle, irrésistible, mais sur une évidence irrésistible. En sorte que le bon sens est vraiment « une lumière », comme Reid lui-même le déclare parfois, et non une impulsion aveugle.

Cette erreur de l'école Ecossaise [1] a été renouvelée en Allemagne par Jacobi, qui appelle « la voix de nature » de Reid, du nom de « sentiment spirituel ».

Le *sens spirituel* de Jacobi.

« Lorsque quelqu'un affirme devant nous qu'il sait quelque chose, nous sommes en droit de lui demander : comment le savez-vous ? Inévitablement, il en arrivera, en fin de compte, à faire appel à une *impression sensible* ou à un *sentiment spirituel.* Ce que nous savons par un sentiment spirituel, nous y *croyons.* On ne saurait que croire à la vertu, et par voie de conséquence, à la liberté à l'esprit et à Dieu [2]. »

C'est donc la même erreur que la précédente, avec cette aggravation que Jacobi, plaçant son « sentiment spirituel » dans une seule faculté, la raison, n'accorde de confiance qu'à elle seule, et rejette toutes les facultés

1. Newman, nous l'avons vu, se rattache à cette école, dont on connaît l'influence en France sur Jouffroy, Garnier, et nombre de penseurs de cette époque. Pour Newman « *l'illiative sense* est comme un exercice de divination ou de prédiction... Cette divination vient de la nature. Tous, à un degré ou à un autre, nous l'exerçons, les femmes plus que les hommes. Elle atteint le but ou elle le manque, mais enfin, dans l'ensemble, ses résultats sont assez sûrs (?)... Le seul critère suprême de la vérité, c'est le témoignage porté à la vérité par l'esprit lui-même (?) et ce phénomène, pour troublant qu'il puisse nous paraître, est un caractère normal et inévitable de notre constitution mentale ». *Psychologie de la foi,* p. 262 ; *Grammar of assent,* IX, I, p. 350.

2. *Jacobi's Werke,* 2[e] B., s. 74.

sensibles inférieures. Mais de quel droit se fier à « la voix de la nature », pour une seule faculté, et la mépriser pour les autres ? C'est une contradiction de plus à ajouter à la critique que nous avons faite du critère de l'école écossaise, qui subordonne la valeur de la réflexion à celle de la spontanéité, la valeur de la raison à celle de l'instinct, renversant ainsi l'ordre naturel des choses.

Cependant, ce n'est ni par scepticisme, ni par défiance de la raison et des facultés cognitives, que cette école a eu recours à un acte de foi aveugle ; c'est seulement parce que sa philosophie reste superficielle, hésitante à pénétrer au fond des questions. Mais voici que d'autres philosophes, vont se réfugier dans cette même croyance aveugle, par défiance de la raison, et par esprit de système.

La raison pratique. Le *besoin de vivre.*

Après avoir fermé les portes de toute science spéculative à la curiosité humaine ; après avoir démontré qu'il faut désespérer de rien connaître de réel, le kantisme et le néo-kantisme furent bien forcés d'ajouter : cependant, il faut vivre, il faut agir ; et comment agir et vivre, si l'on ne peut rien connaître ? C'est l'acte de foi qui va répondre à la question. Pour Kant, l'impératif catégorique engendre, dans toute âme honnête, une croyance certaine au Devoir et aux trois postulats du Devoir : Dieu, l'immortalité et la sanction morale. Pour les néo-Kantistes, c'est le besoin de vie et d'action, qui engendre une croyance volontaire et libre à tous les autres postulats de la vie et de l'action. Le kantisme primitif est ainsi élargi par les nouveaux critiques, puisqu'aucune vérité dogmatique utile à la vie et à l'action n'est exclue, mais la croyance n'est plus pour eux qu'un assentiment plus ou moins probable, toujours libre et révocable à volonté, qu'ils continuent pourtant à décorer du nom de certitude morale. Tel est leur « dogmatisme moral ».

Nous l'avons déjà critiqué dans son fond, il nous reste à l'apprécier dans sa prétention à nous révéler le motif suprême de certitude.

Supposons un instant qu'il appartienne à la volonté libre de mettre un terme à nos doutes spéculatifs, notre volonté sera-t-elle pour cela le motif suprême de nos certitudes ? Nullement. Sa critique.

En effet, qui provoquera cet acte de volonté libre ?

Sera-ce un motif intellectuel ou une impulsion aveugle ? Si c'est une impulsion aveugle, l'acte de volonté n'est plus libre, il est fatal et instinctif, et nous retombons dans les contradictions de l'école écossaisse et de Jacobi, que nos adversaires eux-mêmes ont repoussées.

Si c'est un motif intellectuel, qui guide et dicte notre libre choix entre les opinions diverses, nous revenons, bon gré, mal gré, au critère intellectualiste, à la lumière de ce qui est, au motif suprême de l'évidence.

Ainsi, lorsque les néo-kantistes et les pragmatistes me disent qu'il faut admettre telle ou telle opinion sur Dieu, l'âme ou la vie future, parce que ce sont des « *postulats* qui viennent *se suspendre* à la chaîne de la vie et aux exigences de l'action » ; lorsque, pour m'en convaincre, ils se mettent à raisonner et à me prouver que tel postulat est bien solidement « suspendu » par un fil logique et rationnel à cette chaîne, c'est bien encore des motifs intellectuels qu'ils proposent à ma volonté pour la déterminer dans son choix. Leurs preuves, pour être indirectes, n'en sont pas moins des preuves intellectuelles.

Du reste, il est impossible que la volonté seule puisse nous commander un acte de croyance certaine, sans nous en donner des raisons certaines ou des motifs de crédibilité certains. Et comment pourrions-nous croire avec certitude, si nous avions conscience de croire par passion, par caprice, par volonté ? Pourrions-nous nous

mentir ainsi à nous-mêmes ? Il est clair que non : ce ne serait plus un acte de foi, mais de *mauvaise foi.* L'influence incontestable de la volonté ou de la passion sur nos jugements ne va pas jusque-là, comme nous l'avons montré plus haut ; et pour nous incliner à agir suivant le caprice ou la passion, la volonté doit toujours commencer par nous en faire chercher et trouver un motif raisonnable ou une excuse, et partant une évidence qu'il est bon d'agir ainsi. La certitude échappe donc à l'empire de la volonté seule.

Le nouveau probabilisme

Il est vrai que les néo-criticistes lâchent volontiers la certitude, pour se contenter, sous le nom et l'apparence de certitude morale, de guider leur conduite, par des raisons plus ou moins probables, renouvelant ainsi le célèbre Probabilisme de la Nouvelle Académie, dont Carnéade et Cicéron furent les maîtres les plus écoutés.

Mais là encore, jusque dans ses derniers retranchements, il serait aisé de poursuivre le néo-criticisme. Pour légitimer des vérités probables, non moins que des vérités certaines, il faut un critère intellectuel et objectif, dont le criticisme manque absolument, et la volonté subjective ne saurait y suppléer.

Sans doute, entre deux opinions probables, elle peut choisir celle qui lui plaît, même la moins probable, et arborer librement telle ou telle cocarde politique ou philosophique. Mais autre chose est de prendre un parti, autre chose de le croire plus ou moins probable.

Or ce n'est pas la volonté qui, par son choix, rend à à mes yeux l'opinion plus ou moins probable, pas plus qu'elle ne peut la faire certaine. Pour être probable à tel ou tel degré, une opinion doit pour moi l'être évidemment à tel ou tel degré, sinon je ne puis la croire probable à ce degré.

Sa critique.

M. Rabier lui-même a dû en convenir : « impossible de saisir jamais en fait, dit-il, impossible même de

concevoir un écart si petit qu'il soit, entre la croyance et les raisons de croire, telles qu'elles sont données dans la représentation immédiatement antécédente [1]. »

Et c'est à l'autorité, bien peu suspecte en la matière, de Pascal, qu'il en appelle en témoignage : « La volonté est un des principaux organes de la croyance ; non qu'elle forme la croyance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses (probables et improbables) selon la face par où on les regarde. La volonté, qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas à voir : et ainsi l'esprit marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime, et ainsi il *en juge par ce qu'il y voit* [2]. »

Que si la probabilité, non moins que la certitude, doit être aussi évidente pour s'imposer à ma croyance, et à une croyance de probabilité équivalente, nous retombons encore une fois dans ce motif suprême de l'évidence, dont la raison humaine ne peut s'écarter sans cesser d'être raisonnable.

1. Rabier, *Logique,* p. 349.
2. Pascal, *Pensées* (Ed. Didot), art. XX, 10.

XI

Le doute méthodique pour l'emploi des critères.

Nécessité de la méthode.

Après avoir montré que nous avons des critères ou des instruments sûrs pour atteindre le vrai, ainsi qu'un signe certain pour le reconnaître lorsqu'il est atteint : l'évidence, il resterait à parler de la méthode à suivre dans l'emploi de ces critères. Lorsque la vérité à découvrir est d'une grande complexité, lorsqu'il faut en enchaîner systématiquement toutes les parties de façon à constituer un corps de doctrine ou une science, il est clair que le bon sens naturel ne suffit plus pour l'emploi judicieux de nos critères : l'art doit venir alors au secours de la nature ; et c'est à l'art de la méthode qu'il faut faire appel. Elle nous montrera la marche logique que l'esprit doit suivre pour arriver plus facilement et plus sûrement au vrai.

On sait combien Descartes a insisté sur la nécessité de la méthode. « Ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, dit-il, est naturellement égal en tous les hommes, et ainsi la diversité de nos opinions vient seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies. »

Ne pas l'exagérer.

Cette louange est excessive assurément. Comme l'a si bien dit Claude Bernard, « la méthode ne donnera pas des idées neuves et fécondes à ceux qui n'en ont pas [1] » ; et la diversité des opinions a bien d'autres causes que la diversité des procédés de l'esprit. Cependant, malgré son exagération, elle est vraie au fond, et l'on peut dire que le plus souvent c'est par quelque défaut de méthode que vient l'erreur ou l'insuccès dans la recherche du vrai.

Si pour atteindre le vrai, il suffisait d'un seul acte,

1. Claude Bernard, *Introd. à l'étude de la médecine exp.*, p. 60.

très simple, s'il suffisait d'ouvrir les yeux, la méthode serait courte, et même il n'en fraudrait pas du tout. Malheureusement, il n'en est pas ainsi pour l'esprit humain ; ce n'est que par des actes multiples et diversement combinés, par des efforts lents et gradués, souvent par des approximations successives, que nous arrivons à la science, ou plutôt à la découverte de quelque vérité partielle dans le champ immense d'une science donnée. Il importe donc, surtout dans les questions les plus compliquées et les plus difficiles, de savoir prendre le bon chemin, d'y avancer à pas sûrs, en faisant habilement converger vers le but toutes nos forces, toutes les activités de notre esprit. Ici, comme ailleurs, « mieux vaut la prudence que la force », et c'est cette prudence que nous enseigne l'art de la méthode.

Or, comme dans tout chemin qui mène à un but, il y a un point de départ, une direction et une fin, il y a aussi à examiner, dans la méthode qui conduit à la science certaine, le point de départ à fixer, la direction à prendre, et les divers buts que l'on doit atteindre. Ici le point de départ c'est un certain doute méthodique ; la direction, c'est la méthode elle-même ; le résultat à atteindre, c'est l'espèce de certitude scientifique propre à chaque méthode. Trois questions que nous allons examiner, au point de vue spécial qui nous occupe, celui qui intéresse la certitude à fonder, et nullement au point de vue de la méthodologie elle-même, art profond et complexe, dont la technique restera en dehors de nos préoccupations actuelles. Ses trois éléments

Commençons par examiner ce point de départ.

*
* *

Pour point de départ de la philosophie, faut-il commencer par un doute méthodique universel, ou bien au contraire par l'affirmation des premiers principes Le doute méthodique.

incontestables ? Cette question, grave et fondamentale, a, comme on le sait, depuis Descartes, soulevé les polémiques les plus passionnées, qui sont encore loin d'être closes. Cependant les passions qui n'ont qu'un temps devraient être assez calmées, aujourd'hui, pour qu'il soit possible de commencer à voir clair dans une question si importante et toujours si embrouillée.

Pour y mieux réussir, nous écarterons tout débat sur la pensée personnelle de Descartes. Certes, ses intentions étaient droites, et nous reconnaissons volontiers que son doute n'a rien de commun avec celui des sceptiques. Comme l'a très bien dit M. Brochard : « Les sceptiques ne doutent que pour douter ; Descartes ne doute que pour arriver à la vérité. Le doute des sceptiques est définitif ; celui de Descartes est provisoire. Le doute des sceptiques est une fin ; celui de Descartes, un moyen [1]. »

Mais il ne suffit pas que les intentions d'un philosophe soient droites ; il faut aussi que sa pensée soit juste. Or la pensée personnelle de Descartes était-elle de préconiser comme méthode un doute universel, sérieux et réel, ou seulement fictif et méthodique ? C'est là un point d'histoire difficile à élucider, car on apporte, en faveur des deux interprétations, des textes également probants, qui prouvent tout au moins l'incertitude ou l'hésitation de leur auteur. Ecartons donc cette polémique stérile, pour nous placer au point de vue de la vérité objective et impersonnelle.

Sera-t-il sérieux et universel ?

A cette première question : faut-il commencer la recherche de la vérité en doutant *réellement et sérieusement de tout,* même des choses évidentes et de l'évidence elle-même ? Nous répondons, sans hésiter : non, cela est impossible ; soit parce qu'il est impossible de

1. Brochard, *De la méthode de Descartes,* p. 105.

douter réellement et sérieusement des choses les plus évidentes et de l'évidence elle-même, — un tel état d'esprit ne dépendant pas de notre volonté ; — soit parce qu'après avoir fait cette concession imprudente au scepticisme le plus radical, il ne resterait plus aucun critère ni aucun moyen pour avancer dans la recherche de la vérité. Comme l'a finement remarqué M. Rabier : « Descartes s'est ainsi mis dans l'état d'un homme, qui, par crainte de s'égarer en marchant, se serait coupé les jambes ; il n'y a plus pour lui possibilité de faire un seul pas [1]. » Le point de départ du philosophe ne serait plus qu'un point d'arrêt et un tombeau, où tout progrès logique de la pensée serait à jamais enseveli.

A cette première question, anti-scientifique et anti-rationnelle, il faut donc en substituer une seconde : faut-il commencer la recherche de la vérité en agissant *comme si* l'on doutait, c'est-à-dire en doutant *fictivement et méthodiquement de tout,* même de l'évidence, ou faut-il réserver et soustraire au doute universel, un ou plusieurs principes premiers ? Sera-t-il fictif et universel ?

C'est sur cette nouvelle question, en apparence si simple, que porte le débat si vif et si étrangement compliqué des philosophes. Pour y apporter un peu de lumière, qu'on nous permette de distinguer deux points de vue fort différents, dont l'oubli nous semble avoir été la cause des plus fâcheux malentendus. Le point de départ du philosophe peut, en effet, l'orienter vers deux buts assez différents. Ou bien il cherchera à découvrir la vérité ; ou bien à la démontrer aux autres, une fois découverte. Méthode d'invention et méthode de démonstration, étant choses fort différentes, peuvent exiger des points de départ différents. Nous allons les examiner successivement, en commençant par la méthode d'invention ou de découverte.

1. Rabier, *logique.*

*
* *

1° Le doute universel dans la méthode d'invention.

Après avoir longtemps pensé et vécu, à l'aide du fonctionnement naturel et instinctif de nos facultés, et des certitudes spontanées qui résultent de leur exercice normal, arrive un moment de curiosité légitime, où l'homme, devenu penseur et philosophe, se prend a réfléchir sur lui même et sur ses certitudes spontanées, pour essayer de les justifier à ses propres yeux. Il commence alors la recherche philosophique ou méthodique de la vérité. Ce n'est pas qu'il doute réellement et sérieusement de toutes les certitudes spontanées déjà acquises, même de l'évidence, mais, encore une fois, il veut en faire l'examen scientifique. Or cet examen peut-il être universel, et ne rien excepter, pas même le critère de l'évidence ? — Assurément, et les disciples d'Aristote et de S. Thomas ne peuvent avoir aucun doute à cet égard.

Théorie de la *table rase.*

Qu'on se rappelle d'abord leur théorie psychologique fondamentale de la « *table rase* », *tabula rasa,* état primitif de l'âme humaine, semblable à une page blanche, où rien n'est encore écrit, et partant où aucune certitude n'est encore gravée. Rien n'empêche le philosophe de revenir par la pensée, à cet état initial de son esprit, en faisant abstraction, par une utile fiction, de toutes les certitudes acquises postérieurement, sinon pour revivre sa vie passée, du moins pour en suivre curieusement l'évolution, et marquer pourquoi et comment chacune de nos certitudes, spontanées ou acquises, est venue s'y graver d'une manière si profonde et si indélébile, qu'aucun doute réel ne peut les ébranler.

Par l'effort critique de la même recherche, on ébranlerait les certitudes vinciblement erronées, les préjugés d'éducation, les opinions reçues toutes faites, les préférences ou les antipathies personnelles trop légère-

ment acceptées pour des dogmes, et l'on ferait ainsi ce travail de discernement qui s'impose à tout esprit réfléchi, désireux d'asseoir solidement toutes ses convictions.

Le premier résultat de cet examen psychologique serait de constater que bon nombre de nos certitudes, telles que l'existence du monde ou de nous-mêmes, ont été acquises, non par la propension aveugle de notre mentalité, mais par l'intuition même des objets correspondants, et proportionnellement au degré d'évidence de ces objets, qui peuvent être plus ou moins manifestés. Impossible de douter de ce qui a paru avec évidence, tandis que nous pouvons douter de tout le reste. L'évidence objective est donc bien pour nous le critère de nos certitudes. Le premier principe de la connaissance serait ainsi découvert, en même temps que compris et justifié.

Rien de contradictoire.

Cette marche de l'esprit, dans la vérification de nos connaissances spontanées ou vulgaires, n'a rien de contradictoire. Ce qui serait contradictoire, ce serait d'admettre l'évidence, après l'avoir niée ou mise en doute positif, et s'être ainsi volontairement « coupé les jambes pour mieux marcher ». Mais ce n'est pas de cette manière que nous avons procédé. Nous avons reconnu l'évidence, dès son premier examen, et pour procéder à cet examen réfléchi, nous avons fait seulement abstraction de toutes nos certitudes spontanées, sans vouloir prendre parti, ni pour ni contre, pour qu'elles n'influent, ni dans un sens ni dans un autre, sur notre loyal examen.

On nous demandera peut-être si cette *abstraction* mérite bien le nom de *doute*. N'est-elle pas plutôt une simple *abstention* de tout parti pris, pour rendre notre examen absolument impartial ? Mais cette question de mots nous touche fort peu, si l'idée qu'ils expriment est juste. Toutefois, si une telle abstention n'est pas un

doute *positif,* provenant d'une raison positive de douter, elle est bien un doute *négatif,* provenant d'une ignorance voulue et fictive de toutes nos certitudes spontanées. Or ce doute, à la fois négatif et fictif, s'est bien étendu, comme on le voit, à toutes les vérités connues, sans exception, même à l'évidence ; et, en ce sens, c'est bien un doute universel qui a été pris pour point de départ.

Autorité d'Aristote et de S. Thomas.

Aristote et S. Thomas, bien loin de s'opposer à cette espèce de doute universel, ainsi comprise, l'ont eux-mêmes pratiquée, comme en témoigne le passage suivant, tiré du troisième livre de la Métaphysique :

« La pratique constante d'Aristote, dit S. Thomas, dans presque tous ses ouvrages, fut de procéder à la recherche de la vérité par l'exposé de tous les doutes qu'elle peut susciter. Dans toutes les études précédentes, aux vérités particulières il a opposé des doutes particuliers ; mais dans cette étude (la métaphysique) qui a pour objet la vérité en général, il oppose tous les doutes possibles, et il essaie de soumettre la vérité non plus à un doute partiel, mais à un doute universel : *ista scientia sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate : et ideo non particulariter sed simul universalem dubitationem prosequitur* [1].

Procédé naturel.

Il y a donc un doute universel conseillé, et même exigé, pour la vérification de toutes nos certitudes spontanées. Il n'est ni réel, ni positif, mais seulement fictif et négatif, par lequel nous nous abstenons de rien préjuger, ni pour ni contre nos premières certitudes, avant

1. S. Thomas, *in Metaph.,* III, lec. 1. — Aristote avait dit : « Necesse est in primis nos percurrere de quibus primo dubitandum est. Hæc autem sunt, et *quæcumque* de eis aliter quidam existimarunt, et si quid *ultra hæc,* prætermissum sit... Qui quærunt, nisi primo dubitent, similer illis sunt, qui quonam ire oporteat, ignorent. » *Meta.,* l. II, § 1 et 2 (Didot).

de les avoir soumises à la réflexion et à l'examen impartial. Avant cet examen, nous nous imposons même de ne rien préjuger, ni pour ni contre *l'aptitude* naturelle de nos facultés cognitives. C'est seulement après les avoir vues à l'œuvre, après les avoir surprises en action de connaître avec pleine évidence, que nous les jugeons définitivement capables d'agir, de connaître, et de justifier cette adhésion irrésistible que, bon gré mal gré, nous arrache ce qui est l'évidence même.

Notre confiance spontanée en l'aptitude de l'esprit humain, et en la lumière de l'évidence qu'il fait briller à nos yeux, se transforme ainsi en confiance réfléchie, nos certitudes naturelles en certitudes scientifiques, et l'accord entre l'activité spontanée et l'activité réfléchie de notre nature, ainsi rendu manifeste, nous prouve désormais que la machine humaine est bien faite. Or voilà une découverte fondamentale, et la méthode de doute universel, qui nous y a conduit, mérite bien le nom de méthode de découverte. Reste à savoir si la méthode de démonstration pourrait partir logiquement du même point de vue.

Résultat scientifique.

*
* *

Si l'on se propose, non plus de découvrir, mais de démontrer aux autres des vérités déjà découvertes, on devra bien prendre pour point de départ le doute au moins fictif, de la vérité à démontrer, mais on devine que le doute universel, ne saurait plus être un point de départ à notre discussion. Pour discuter avec un adversaire ou un disciple, il faut nécessairement partir de vérités déjà admises par les deux parties, de principes premiers déjà démontrés ou accordés, et capables de servir de prémisses à notre démonstration, de telle sorte que la thèse à prouver soit déjà une conclusion implicitement contenue dans ces principes. Sans cela, aucune démonstration n'est possible.

2° Le doute universel dans la démonstration.

Il faut un point d'appui.

Si loin que nous étendions le champ de nos propositions réellement ou fictivement douteuses, il ne peut être sans limite, car si nous n'exceptons pas du doute un ou plusieurs premiers principes, nous n'aurions plus de majeure où asseoir notre argumentation, ni plus d'argumentation possible. Le levier du raisonnement a besoin d'un point d'appui inébranlable, et le mouvement de la pensée a besoin d'un moteur non mû ou immobile. De même que si tout avait besoin d'un autre pour se mouvoir, rien ne pourrait se mouvoir ; ainsi rien ne pourrait être prouvé, si tout avait besoin de l'être.

Il est donc impossible, si l'on doute de tout, de commencer aucune démonstration, mais il faut au contraire avoir mis hors de toute discussion un ou plusieurs principes si évidents par eux-mêmes, qu'ils n'ont nul besoin d'être démontrés. Leur lumière, comme celle du soleil, éclairera tout le reste, sans avoir besoin d'être elle-même éclairée.

Mais quels seront ces premiers principes ? Nouveau sujet de controverse entre les philosophes.

Celui de Descartes

Descartes croit suffisant de n'admettre qu'un seul principe, et encore ce principe n'est-il pas pour lui d'ordre idéal, mais seulement d'ordre réel : l'existence de la pensée et du sujet pensant. « Remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis,* était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour *le premier principe de la philosophie* que je cherchais [1] ».

Le fait de sa propre existence est donc pour Descartes la première certitude et le point de départ de toute

1. Descartes, *Discours de la méthode,* 4e partie.

son argumentation philosophique. Et nous lui accordons volontiers qu'avant de commencer à argumenter soit avec soi-même, soit avec des adversaires, il faut admettre tout d'abord sa propre existence, — et aussi, ajouterons-nous, l'existence de ceux avec lesquels on va discuter, — sans cela, notre entreprise de convaincre des gens qui n'existent pas, ou de nous convaincre nous-mêmes, si nous n'existons pas, serait une entreprise folle. Ce fait de notre propre existence est donc un fait premier qu'il faut admettre avant toute discussion, ou plutôt comme au-dessus ou en dehors de toute discussion, car il ne peut être un fondement suffisant à notre discussion future. Et c'est ici le grave reproche que nous adresserons au premier principe cartésien, celui d'être radicalement insuffisant.

Son insuffisance.

Sans doute, on pourrait adresser à Descartes bien d'autres reproches accessoires. Après avoir une fois accordé aux sceptiques qu'on peut douter de l'évidence même, n'est-il pas contradictoire de se réclamer de l'évidence à un moment donné, lorsqu'il s'agit de sa pensée ou de son existence. Non, il est trop tard pour se ressaisir et pour tirer de son doute universel la plus petite certitude. D'autre part, pour arriver à cette vérité si simple d'une évidence immédiate : je pense, j'existe, est-il besoin de cet immense détour, qui tire sa propre existence de l'existence de sa pensée, soit par un vrai raisonnement, suivant l'interprétation de Gassendi, soit par une profonde analyse psychologique, si l'on en croit Cousin, — car les interprètes n'ont encore pu se mettre d'accord sur la véritable pensée de Descartes.

A quoi bon cet effort gigantesque pour obtenir ce mince résultat : je pense et je suis ! Ce n'est sûrement pas là, de la part de Descartes, un exemple de bonne méthode ! Mais, encore une fois, ce sont là des critiques accessoires. Allons au fond du problème, et montrons

qu'un tel fondement, s'il reste seul, est gravement insuffisant.

Il faut aussi des principes

Un fait, quelque incontestable qu'il soit, s'il est isolé de tout principe idéal, est voué à la stérilité. Balmès l'a fort bien observé. « Que l'on prenne, dit-il, une vérité *réelle,* le fait le plus incontesté, le plus certain, il demeure stérile si les vérités *idéales* ne le fécondent. J'existe, je pense, je sens, voilà des faits incontestables, sans doute ; mais qu'en peut tirer la science ? Rien. On peut jeter à tous les philosophes le défi de raisonner sur un fait, sans appeler à leur aide les vérités idéales... La conscience (de sa propre existence) est une ancre, elle n'est pas un phare [1] ».

Aussi Descartes, pour raisonner sur ce fait, fera-t-il appel, parfois explicitement, parfois implicitement et sans s'en douter, soit au critère de l'évidence, soit au principe de contradiction, sans lequel sa première affirmation : *je pense, donc je suis,* ne tiendrait pas debout ; soit au principe de causalité, qui lui permet de s'élever immédiatement à Dieu ; soit à tous ces principes évidents, dont il doutait un instant auparavant. Assurément, son doute n'était que fictif, et sa bonne foi est hors de cause, mais la logique du procédé n'en est pas moins gravement compromise. C'est une pétition de principes.

Triple postulat de la démonstration.

Il faut donc élargir le fondement cartésien, trop étroit pour soutenir l'édifice entier de la philosophie ; l'élargir, en convenant qu'avant d'ouvrir aucune discussion ou démonstration, il faut avoir admis au moins trois postulats également indispensables : 1° le fait de notre propre existence, en tant que sujet raisonnable et capable d'atteindre la vérité, ce qui est ; 2° l'existence d'objets à notre portée ou capables d'être saisis par

1. Balmès, *Philosophie fond.,* l. I, ch. 7.

nous ; 3° enfin un critère ou signe certain lorsque l'objet aura été saisi par nous, à savoir sa propre évidence objective, — et partant, admettre tous les premiers principes évidents et indémontrables légitimés par leur propre évidence.

Otez un de ces trois postulats, il n'y a plus d'argumentation possible ; soit que vous doutiez de la capacité du sujet à atteindre l'objet, ou de celle de l'objet à se manifester au sujet ; soit que vous doutiez du critère auquel cette manifestation se reconnaît.

Théorie de Balmès.

Au fond et malgré des nuances qui nous séparent, telle est aussi la pensée des maîtres qui ont traité cette question, notamment de Balmès et de Tongiorgi.

Balmès, en effet, termine ainsi sa juste critique de Descartes : « Ce philosophe, qui recherchait avec tant d'empressement l'unité, se heurta, dès les premiers pas, contre ce phénomène triple : *un fait, une vérité objective, un critérium* ; un fait dans la conscience du moi ; une vérité objective dans le rapport nécessaire de la pensée avec l'existence ; un critérium dans la légitimité de l'évidence des idées [1] ».

De Tongiorgi.

Tongiorgi admet lui aussi trois postulats fondamentaux, mais il a cru améliorer la théorie de Balmès en les énumérant comme il suit :

« 1° Un premier fait, celui de notre propre existence ; 2° un premier principe le principe de contradiction : la même chose ne peut pas à la fois être et n'être pas ; 3° Une condition première, savoir l'aptitude de la raison à saisir la vérité [2]. »

Première critique.

A notre avis, cette modification apportée par Tongiorgi n'est pas heureuse. Son troisième postulat rentre dans le premier et ne fait qu'un avec lui. Le fait de ma propre existence importe peu à la valeur de l'argumen-

1. Balmès, *Philos. fond.*, l. I, ch. VI, n° 68.
2. Tongiorgi, *Institution phil.*, vol. I, p. II, c. III, n. 425.

tation que je vais commencer, si je suis incapable de saisir la vérité. Ce n'est donc pas le fait matériel de mon existence, mais de mon existence en tant que sujet capable de penser juste et d'atteindre ce qui est, qui importe et qu'il faut supposer accordé dès le début.

Deuxième critique.

L'omission par Tongiorgi de l'*objet* capable d'être connu, ou de la vérité objective, est aussi fort regrettable. Sans doute, elle reste sous-entendue dans la pensée de l'auteur, mais nous avons cru de la plus haute importance de ne pas la laisser dans l'ombre, et de l'affirmer au contraire nettement. Il serait bien inutile de discuter avec un adversaire qui n'admettrait pas que certains objets sont à notre portée, et que *ce qui est* peut être connu par nous.

Troisième critique.

Enfin la critique la plus importante concerne le second postulat de Tongiorgi. Il remplace le critère de l'évidence par le principe de contradiction, et nous ne pouvons admettre cette substitution. Non seulement le principe de contradiction n'est reconnu que par son évidence, — ce qui prouve que l'évidence est antérieure à ce principe, — mais il est faux que le principe de contradiction puisse tenir lieu de critère. Nous l'avons déjà vu ; qu'il nous suffise d'en rappeler les deux raisons principales :

a) Les vérités contingentes, comme l'existence du moi, ou l'existence du monde, ne sont pas admises à cause du principe de contradiction, mais à cause de leur évidence propre.

b) La non-contradiction ne suffit pas à montrer qu'une chose est réelle, mais seulement possible ; et l'accord de nos idées entre elles, si elles sont fausses, conduit à de nouvelles erreurs, bien loin de nous en délivrer.

Sans doute, on ne peut rien affirmer ni rien nier, pas même sa propre existence sans reconnaître implicitement le principe de contradiction. Cependant, comme

il s'appuie lui-même sur son évidence, l'évidence est logiquement antérieure, et demeure le critère premier et le plus général. La non-contradiction ne sera qu'un critère spécial, celui de la possibilité pure et non pas celui de l'existence ; un critère négatif, une condition *sine qua non,* et nullement un critère positif et suffisant [1].

L'équivalence des deux critères n'existant pas, leur substitution est donc inadmissible. N'admettre que le critère de la non-contradiction, c'est exclure toutes les existences, pour se renfermer dans l'ordre du possible. Au contraire, poser le critère de l'évidence, c'est ne rien exclure de ce qui est évident, soit comme fait, soit comme principe ; c'est donc admettre, dès le début de la démonstration, toutes les vérités évidentes mais indémontrables parce qu'elles sont premiers principes, et tout d'abord le premier de ces principes, celui de contradiction.

Conclusion.

Il faut donc ajouter le critère de l'évidence aux deux autres postulats, celui du sujet capable de connaître, et celui de l'objet capable de se faire connaître ; il faut les unir inséparablement, pour avoir ce point d'appui complet, ce trépied de la pensée humaine, qui, suivant la belle parole de Balmès, « doit porter sans faiblir le poids d'un monde ».

*
* *

Et si les trois postulats sont contestés ?

Nous entendons déjà l'objection tacite du lecteur : et si vos adversaires ne vous accordent pas les trois postulats que vous exigez, que ferez-vous ? — C'est bien simple, répondrons-nous, nous n'ouvrirons point une

1. Les scolastiques ont très utilement distingué les *instruments,* le *motif* et la *condition* de la certitude. 1° Ses instruments (critérium *quo* ou *per quod*) sont les sens, la raison et le témoignage ; 2° son motif (critérium *propter quod*), c'est l'évidence ; 3° sa condition (critérium *sine quo non*) est le principe de contradiction.

argumentation vouée d'avance à la stérilité complète. Pour se battre dans le duel de la pensée, comme dans les autres, il faut d'abord convenir des armes. Mais si l'on ne peut tomber d'accord sur aucune, si toutes sont systématiquement écartées ou prohibées, il n'y a plus de combat possible. Or, nous avons reconnu que les trois postulats étaient le *minimum* requis par les lois de la pensée humaine, dans tout exercice de raisonnement, soit pour l'attaque, soit pour la défense. Les exclure, c'est supprimer le combat.

Recours à la méthode d'invention.

Alors, nous réplique-t-on, vous renoncez à la lutte avec de tels adversaires, et vous vous déclarez ainsi impuissants à les convertir ? Oh que non ! nous renonçons seulement à la *méthode de démonstration,* qu'on ne peut pratiquer dans des conditions impossibles ; mais il nous reste l'autre méthode, la *méthode de découverte,* qui demeure toujours possible, si nos adversaires sont de bonne foi et s'ils n'ont pas l'esprit faux.

Selon cette méthode, que nous avons déjà exposée, en parlant d'une certaine manière de pratiquer le doute universel, nous dirons à ces adversaires de vouloir bien faire un examen de leur conscience, sans rien préjuger à l'avance, ni pour ni contre l'existence de nos trois postulats, comme il convient au spectateur impartial. Ils les y trouveront gravés tous les trois en caractères lumineux. Or pour constater ce triple fait de conscience, il n'y a plus à raisonner, mais à voir ; et pour les comprendre et les justifier, il leur suffira encore d'examiner attentivement comment, sur cette table rase ou page blanche, qu'était leur esprit au début de leur existence, ces trois faits y ont été peu à peu gravés d'une manière indélébile. D'abord, l'existence d'un moi capable de penser s'y est gravée par l'exercice même incessant de cette pensée ; l'existence d'objets étrangers au moi s'y est aussi gravée par l'empreinte que ces objets y ont

Vérification facile

laissée ; car ces empreintes du monde extérieur me sont à la fois intérieures et étrangères ; elles sont dans le moi, sans être le moi, ni venir du moi. Enfin je trouve aussi gravé dans ma conscience des certitudes motivées par des évidences objectives, c'est-à-dire motivées par l'intuition claire de certains objets, et nullement par des impulsions aveugles et irrésistibles de ma nature. Ainsi lorsque j'affirme avec évidence l'existence du monde extérieur, de vous et de moi, je sens que je n'y suis nullement poussé par une fatalité aveugle de ma mentalité. J'affirme seulement ce que je vois et qui frappe mes sens : en un mot, ce qui se manifeste objectivement à moi ; et c'est cette manifestation ou évidence de ce qui est qui me fait distinguer ce qui est de ce qui n'est pas, c'est-à-dire qui est mon critère de vérité.

Acte de voyant et non de croyant.

Nos trois postulats étant ainsi saisis en action, et en pleine activité de nos consciences, aucun penseur ne peut les nier, s'il est de bonne foi, pourvu que l'exercice de sa pensée réfléchie lui ait fait acquérir cette maturité et cette finesse d'intuition, nécessaire aux examens de conscience les plus élémentaires du penseur et du psychologue.

Désormais, il accordera nos trois données, non pas seulement comme des postulats aveuglément imposés par les lois de l'esprit et par la nécessité de raisonner, mais comme trois réalités vues à l'œuvre et saisies dans le vif de la conscience humaine. Et en les posant, en dehors et au-dessus de toute argumentation, il ne fera plus acte de croyant résigné par la nécessité, mais acte de voyant convaincu parce qu'il a vu.

Pas de dogmatisme exagéré.

Après ces explications, le lecteur estimera, croyons-nous, que nous ne méritons pas le reproche de *dogmatisme exagéré*, que certains ont adressé à Balmès et à Tongiorgi, pour avoir posé leurs trois principes, dogmatiquement, au nom d'un « instinct intellectuel », ou

d'une « loi de l'esprit », qui s'impose sans se justifier. Si la méthode de démonstration les impose, comme nous venons de le voir, c'est la méthode de recherche qui les justifie : et les deux méthodes se complètent au lieu de s'exclure. Il aurait suffi aux critiques de Balmès et de Tongiorgi de compléter ainsi leur pensée, par cette simple distinction, — qu'ils ont omise, au risque de jeter la question dans la plus fâcheuse des confusions [1].

1. Cf. *Annales de philosophie chrétienne,* R. P. Potvain, oct. 1896, p. 73, et la réponse *Revue néo-scolastique.,* févr. 1897.

XII

Diversité des méthodes et des certitudes.

Les méthodes et les certitudes.

Notre point de départ dans la recherche, ou dans la démonstration, une fois fixé, et les premiers principes qui doivent éclairer notre marche une fois reconnus, il nous faudrait dire quelques mots de la marche elle-même, de la méthode, qui doit nous conduire plus sûrement et plus facilement au but, à la vérité certaine, et à la coordination des vérités partielles en un corps de doctrine, dans chaque domaine de la science. Il suffira d'une brève description de ces diverses méthodes, pour nous permettre de comprendre combien sont aussi différentes les espèces de certitude que nous pouvons en attendre, et qu'elles produisent de fait dans chaque ordre de nos connaissances.

Leur diversité.

La méthode des sciences mathématiques étant la plus claire et la plus lumineuse, c'est par elle que nous allons commencer ; nous verrons ensuite son contraste avec la méthode des sciences physiques et la méthode des sciences morales, notamment de l'histoire. C'est, en effet, à ces trois groupes que toutes les méthodes particulières peuvent se ramener facilement, suivant que prédomine en chacune d'elles l'emploi d'un des trois genres de critères que nous avons étudiés : le raisonnement, l'expérience sensible et l'autorité. L'autorité est le principal instrument des sciences historiques ; l'expérience, des sciences naturelles ; le raisonnement, des mathématiques. D'où la méthode rationnelle ou *a priori,* la méthode expérimentale ou *a posteriori,* et la méthode d'autorité. La première conduit aux certitudes métaphysiques ou absolues ; la seconde, aux certitudes physiques

et conditionnelles ; la troisième, aux certitudes morales, comme nous allons l'expliquer plus longuement.

*
* *

I
La méthode mathématique.

Les sciences mathématiques ont pour matière les nombres et les figures, et pour principale fin le calcul des nombres (objet de l'arithmétique), et la mesure des figures (objet de la géométrie). Au premier aspect, l'objet de ces sciences pourrait donc paraître expérimental, plutôt qu'idéal et *a priori.* Mais il suffit d'un peu de réflexion pour constater le contraire.

Les idées de nombre et de figure sont assurément tirées de l'expérience, comme toutes nos idées les plus abstraites. Mais l'expérience ne nous les donne pas toutes faites ; elle ne fournit que la matière et le cadre à l'activité de notre esprit.

Elle nous présente divers objets, et c'est l'esprit qui les compte, qui découvre les nombres élémentaires, et après les avoir découverts, les combine à l'infini. De même l'expérience nous présente des figures bien peu géométriques, car il n'y a dans la nature sensible, ni ligne droite parfaitement droite, ni cercle parfait, ni aucune de ces figures idéales, que notre esprit se construit lui-même avec les matériaux de l'expérience, dégrossis et idéalisés par la pensée.

Elle n'a rien d'empirique.

La fin de ces sciences, qui est de mesurer les grandeurs, n'est pas davantage expérimentale, parce qu'il ne s'agit pas pour elle d'une mesure directe et empirique de grandeurs, mais seulement d'une mesure indirecte par le raisonnement. Par exemple, comment trouver la surface d'un cercle donné, ou bien le volume d'un cylindre, d'un cube ou d'un prisme ? En prenant pour unité un autre cylindre plus petit, un autre cube, un autre cercle, et en comptant combien de fois ils contiennent cette unité ? Cette mesure directe et empirique

est d'ordinaire impossible. Il faut donc recourir à la mesure indirecte, qui consiste à rattacher ces grandeurs ou ces figures à d'autres beaucoup plus simples et directement mesurables, et à découvrir les premières en raisonnant d'après les relations précises qui les unissent les unes aux autres. Ainsi l'on déduit la longueur d'une circonférence de celle de son rayon, en vertu du rapport constant qui unit ces deux quantités. Une telle mesure, éminemment rationnelle, n'a donc rien d'empirique.

Procédé déductif.

Tout ce procédé du raisonnement mathématique consiste uniquement dans la déduction, qui nous fait passer successivement d'une quantité à une autre, en démontrant, au moyen d'une troisième quantité, qu'il y a égalité entre les deux premières. Sans doute, dans bien des cas, il y a plus d'un moyen terme ; il y a même parfois une longue suite de termes intermédiaires, ce qui nous montre la mathématique comme un immense enchaînement d'opérations intellectuelles, toujours déductives, en vertu du principe d'identité.

Donnons-en deux exemples : l'un de déduction arithmétique ou algébrique, l'autre de déduction géométrique.

En arithmétique ou en algèbre, tout problème est mis en équation à une ou plusieurs inconnues, et ces inconnues se dégagent, l'une après l'autre, par les transformations successives de l'équation primitive, en vertu du principe d'identité : *si l'on substitue des choses égales, l'égalité demeure.*

Exemple d'Algèbre.

Supposons que le problème soit formulé par l'équation suivante : $x + y = 100$, et que d'autre part la valeur de y soit connue : $y = x + 10$. On peut transformer la première équation en raisonnant ainsi : si l'on substitue des choses égales, l'égalité demeure ; or $y = x + 10$; donc, $x + (x + 10) = 100$; et de cette nouvelle

équation, par le même procédé de substitution équivalente, j'arriverai finalement à trouver la valeur de l'inconnue $x = 45$ et $y = 55$. C'est la solution du problème.

Et que l'on ne dise pas que ce raisonnement algébrique allant toujours de l'identique à l'identique, nous fait piétiner sur place, sans avancer. Loin de là. La persistance de l'identité, ou plutôt de l'équivalence des quantités, qui demeure à travers toutes les transformations, nous montre leur légitimité ; mais les transformations elles-mêmes allant de l'implicite à l'explicite, du plus connu au moins connu, en font comprendre l'utilité, par la découverte finale de la solution, obscurément contenue dans les prémisses [1].

Exemple en Géométrie.

En géométrie, la déduction est au fond la même qu'en arithmétique : c'est encore et toujours le raisonnement par équivalence. « Ce qui fait le fond d'une exposition géométrique, dit Renouvier, c'est un mode d'argumenter qui revient et se continue sans cesse : Telle figure a telle propriété (antérieurement définie ou démontrée) ; or cette figure est telle figure ; donc cette figure a telle propriété. C'est bien là un syllogisme, mais qui tout d'abord semble puéril, comme une identité pure, tant on a l'air de dire ainsi que les attributs d'une chose sont les attributs de cette chose. Et cependant on avance [2]. » Oui, l'on avance, puisque l'on tire l'explicite de l'implicite, et qu'au bout d'une série un peu compliquée de déductions, on semble aboutir à une véritable découverte, à laquelle on n'aurait jamais pensé sans cet exercice de logique.

1. « A cette objection *qu'il n'y a dans une équation que ce qu'on y a mis,* il est facile de répondre d'abord que la forme nouvelle, sous laquelle on retrouve les choses, constitue souvent, à elle seule, une importante découverte. Mais il y a quelquefois plus : l'analyse, par le simple jeu de ses symboles, peut suggérer des généralisations dépassant de beaucoup le cadre primitif. » Picard, *La science moderne et son état actuel,* p. 23.

2. Renouvier, *Logique,* t. II, p. 172.

M. Renouvier donne comme exemple le théorème si connu que les trois angles d'un triangle valent deux droits ; et montre que la démonstration vient au bout de cinq syllogismes successifs, qui permettent de substituer l'une à l'autre cinq équations, en vertu du principe d'équivalence.

Clarté du procédé

Cependant ce principe d'identité n'est que la forme qui opère sur une matière donnée. Et cette matière ce sont les définitions antérieures des nombres et des figures. Or ces définitions ont un caractère d'évidence et de certitude définitive et immuable, qui ne contribue pas médiocrement à la clarté et à la certitude de la méthode mathématique, et qu'il sera facile de mettre en évidence.

Tandis que les définitions expérimentales que nous pouvons donner des êtres qui nous entourent : minéraux, plantes, animaux, etc., ne sont pas évidentes du premier coup, et restent bien souvent imparfaites et provisoires, les définitions géométriques de tel nombre, de telle figure, cercle ou polygone, sont évidentes du premier coup, et mises au-dessus de toute discussion. D'où vient la différence ? Tandis que les définitions empiriques s'efforcent d'être un résumé, un décalque plus ou moins adéquat du *réel,* les définitions géométriques définissent le *pur possible.* Or le pur possible, l'idée non contradictoire, est toujours nécessairement vraie, une notion possible étant toujours l'image fidèle d'un être possible ; tandis que la définition du réel n'est vraie que dans la mesure où elle ressemble au réel. Ainsi la définition des différentes espèces minérales, végétales ou animales ne vaut que dans la mesure où elles sont des copies conformes à ces réalités, tandis que les définitions de la ligne droite, du triangle et du cercle, demeurent absolument vraies, alors même qu'il n'existerait de fait aucune ligne droite, aucun triangle, aucun cercle parfait.

Métagéométrie, Solutions « imaginaires ».

Cette entière liberté laissée au mathématicien, dans le choix de ses prémisses idéales, ne va pas sans quelque inconvénient. S'il prend pour point de départ de ses déductions des postulats ou des définitions absolument possibles, mais qui n'ont rien de commun avec le monde réel, il pourra construire un édifice parfaitement logique et homogène, mais « imaginaire », qui pourra choquer et même contredire, au moins en apparence, nos conceptions scientifiques tirées du monde réel.

Telles sont, par exemple, les géométries non-euclidiennes ou métagéométries de Lobatcheffsky ou de Riemann, qui supposent un espace à 4 ou à n dimensions [1], et des définitions différentes de celles d'Euclide. On en déduit, avec une parfaite rigueur de logique, les conclusions les plus déconcertantes pour nos habitudes d'esprit. Ainsi, tandis que les trois angles du triangle *euclidien* valent deux droits, ceux du triangle *lobatcheffskien* valent moins de deux droits, et ceux du triangle *riemannien* valent plus de deux droits. Mais le scandale et l'apparente contradiction s'évanouit, dès qu'on remarque qu'il ne s'agit pas des mêmes objets, ni des mêmes quantités, puisque les définitions du mot *ligne droite* ou du mot *triangle* sont notablement différentes dans les trois géométries. Loin de se contredire, ces trois conceptions ont même pu être réunies par M. de Tilly dans une conception synthétique plus générale et plus haute [2].

De même, dans la science des nombres, comme dans

1. Nous avons déjà apprécié ailleurs cette conception plutôt algébrique que géométrique. Voir *L'Espace et le Temps,* p. 221. M. l'abbé de Broglie et M. de Lapparent n'y voient pareillement qu'une « traduction géométrique de formules de l'analyse algébrique ». Cf. de Broglie, *Annales de philosophie chr.* (avril et juill. 1890) ; de Lapparent, *Science et apologétiq.,* p. 50.

2. Cf. Mansion, *Mélanges mathématiques* ; De Tilly, *Essai sur les princip. fond. de la géométrie et de la mécanique* ; Revue néo-scolastique, *Les principes de la métagéométrie* (3[e] année, n[os] 2, 3).

celle de l'étendue, on peut, par un procédé analogue, aboutir aux solutions dites « imaginaires ». Comme l'a remarqué M. de Lapparent, M. Hilbert en rompant avec l'idée de continuité, M. Cantor par l'introduction des diverses catégories de nombres infinis ou *transfinis,* ont déployé dans ce domaine imaginaire une hardiesse encore supérieure à celle des Riemann et des Lobatcheffsky.

D'où la nécessité pour ces sciences abstraites, — si elles veulent demeurer utiles, et éviter le vertige des hauts sommets, — de garder toujours contact avec le monde réel, en s'appuyant sur des notions fondamentales abstraites de la réalité.

Certitude de la mathématique.

Quoi qu'il en soit de ces envolées si hardies de la science pure, le lecteur a déjà pu conclure non seulement à la clarté, mais à la précision rigoureusement exacte, et à la certitude absolue et parfaite de la mathématique, qui se glorifie d'être la science par excellence, suivant l'étymologie grecque de ce mot.

Absolument évidente dans ses définitions et ses principes, non moins évidente dans son unique instrument, le principe d'identité ; n'opérant en outre que sur les données les plus simples et les plus accessibles de l'esprit humain : les nombres et les figures, si faciles à imaginer et à comprendre, — il en résulte une lumière, dont la limpidité doit convaincre et charmer à la fois l'esprit du mathématicien.

Il ne faut donc pas s'étonner si la méthode mathématique plaît si fort à certains esprits, mais il faut regretter que plusieurs, après une longue et exclusive accoutumance aux mathématiques, finissent par ne comprendre et n'accepter la vérité que lorsqu'elle revêt cette méthode et cette forme.

Ils poussent même l'exagération jusqu'à n'admettre d'autre vérité que celle qui est prouvée par le raison-

nement. Comme si les mathématiques elles-mêmes ne devaient pas recourir à des principes premiers indémontrables, mais d'une intuition évidente ; comme si l'intuition évidente n'était pas elle-même la base et le critère du raisonnement !

Exagération de l'esprit mathématique.

Qu'ils tiennent à faire rentrer dans le moule de la démonstration tous les théorèmes qui peuvent y rentrer, alors même qu'ils seraient évidents par eux-mêmes, tels que celui ci, par exemple : *un côté du triangle est toujours plus petit que la somme des deux autres,* — passe encore, lorsqu'ils sont démontrables. C'est là une question d'intégrité et d'élégance, dans l'enchaînement complet d'un système donné. Mais qu'ils veuillent étendre cette exigence jusqu'aux premiers principes, tels que : *la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre,* et qu'ils n'admettent des premiers principes qu'à regret, avec une confiance résignée, et même avec défiance, voilà qui est excessif et déraisonnable, car l'évidence immédiate, sans terme moyen, sera toujours plus claire que l'évidence médiate, et ce qui est lumineux par soi-même sera toujours plus brillant que ce qui est éclairé par un autre. Du reste, si tout avait besoin d'être démontré, rien ne pourrait l'être ; de même que si tous les corps avaient besoin d'être éclairés par un autre, aucun ne serait éclairé. Il faut donc savoir arrêter la démonstration aux premiers principes qui n'en ont pas besoin : *ἀνάγκη στῆναι.*

Voilà pourquoi la tournure d'esprit du mathématicien est si différente de celle du physicien ou du biologiste, l'un demandant toujours la preuve par raisonnement, l'autre, la preuve intuitive ou tangible, et dédaignant les preuves de raison. Voilà aussi pourquoi leur manière de voir et leur langage sont souvent aux antipodes, comme l'idéalisme et le matérialisme. Leurs points de vue restent trop exclusifs, et leurs jugements

en deviennent faux. Ils oublient qu'il y a diverses espèces de vérité et de certitude, comme il y a dans l'homme diverses espèces de facultés, qui se complètent, sans s'opposer ni se contredire : l'intuition des sens ou de l'esprit, et le raisonnement. Ce n'est pas leur opposition, mais leur mutuelle union qui fait la force de la pensée.

*
* *

La Physique mathématique.

Si ce sont là des exagérations regrettables de l'esprit mathématique, il a eu aussi d'heureuses applications, auxquelles on ne peut qu'applaudir. Le merveilleux instrument du calcul a été appliqué à d'autres sciences que les mathématiques, notamment à la physique et à la mécanique, et les a fécondées au point de les transformer en *physique mathématique* et en *mécanique rationnelle,* laquelle n'est qu'un rameau de la physique mathématique.

Ces nouvelles sciences sont au fond identiques à la physique ordinaire, à la physique d'observation, sauf que pour passer des faits observés à leurs hypothèses explicatives, elles font appel au calcul, qui n'est qu'un raisonnement plus précis. Par exemple, entre les observations astronomiques de Kepler et la loi de la gravitation, se sont interposés les merveilleux calculs de Newton. Ainsi les mathématiques, — soumettant les faits astronomiques au calcul, et trouvant des formules qui correspondent aux faits observés, — nous ont donné les lois de la gravitation.

Sa certitude relative.

Toutefois gardons-nous bien d'attribuer la rigueur et la certitude des mathématiques pures à ces théories physiques, qui ont emprunté pour se formuler le langage et les procédés des mathématiques. Nous serions dupes des apparences et d'un mirage trompeur. Le calcul n'est qu'un outil, — d'une prodigieuse puissance, sans doute, — mais qui ne saurait changer ni la nature ni

la valeur des matériaux auxquels on l'applique. Si les données des problèmes sont hypothétiques ou incertaines, le calcul ne les rendra pas plus certaines, ni moins hypothétiques.

Aussi a-t-on justement comparé la Mathématique à un moulin, qui peut moudre indifféremment tous les grains qu'on y met, bons ou mauvais, et qui ne peut rendre en farine que ce qu'on lui a donné.

La théorie optique des ondulations, par exemple, quoiqu'elle repose sur le plus formidable faisceau de calculs qu'une théorie physique ait jamais pu rencontrer, n'en demeure pas moins une théorie hypothétique, aujourd'hui même fortement ébranlée par les découvertes récentes, et peut-être sera-t-elle demain reconnue fausse. De même, pour la théorie de l'attraction universelle. Sans doute, tout se passe *comme si* elle était la vraie explication, mais l'est-elle réellement ? On peut le discuter.

Les résultats des calculs mathématiques ne sont indiscutables que lorsqu'ils sont rigoureusement appliqués à des théories physiques également indiscutables. Et c'est la critique de la méthode physique ou expérimentale, qui va nous renseigner sur ce nouveau problème.

*
* *

II
Méthode expérimentale. Sa nature.

Hâtons-nous de passer à la méthode expérimentale des sciences physiques : nous pourrons en saisir désormais plus complètement la nature et le contraste.

Avec les mathématiques nous étions restés à la surface la plus apparente des choses : leur nombre et leur figure. Avec les sciences physiques nous allons gagner en profondeur, dans la connaissance des choses de la nature, au risque de perdre quelque peu en clarté. Mais il y a une clarté de fond, bien différente de celle de surface, qui est aussi capable de convaincre et même

d'enthousiasmer le naturaliste et le physicien. Loin de la dédaigner, ils la jugent encore supérieure : le tout est de la conquérir, et sa conquête plus rare est semée de plus d'écueils et de difficultés, comme nous allons nous en convaincre.

Sa fin : Expliquer la nature par ses causes et ses lois.

Tandis que la mathématique est une science de l'idéal, se construisant un monde idéal, sans s'inquiéter s'il correspond au monde réel, les sciences de la nature, au contraire, cherchent à comprendre et à expliquer le monde réel, aussi exactement que possible. La prétention de tous les hommes de génie qui ont fondé ces sciences, d'Aristote à Newton et à Pasteur, a été de nous faire connaître l'univers physique tel qu'il est, et non seulement de nous en faire connaître les phénomènes, mais d'en rechercher les causes et de formuler les lois d'après lesquelles ces causes agissent. C'est la cause qui explique l'effet ; et c'est la loi que permet de le prévoir. Or la prétention de la science a toujours été d'expliquer et de prévoir : et le succès de ses prévisions lui a donné raison. Ainsi, par exemple, l'eau est expliquée par la combinaison de l'hydrogène et de l'oxygène, et c'est la connaissance des lois qui président à cette combinaison qui permet de la reproduire. Un des plus grands physiciens contemporains, Helmholtz, résumait cette pensée commune à tous les savants lorsqu'il disait : « Ce n'est rien de connaître les faits ; la science ne prend naissance qu'au moment où leurs causes et leurs lois se dégagent [1]. »

La mathématique, comme toutes les sciences dignes de ce nom, recherche aussi les causes et les lois. Les lois mathématiques sont les propriétés des nombres et des figures, qui dérivent des définitions données ; les causes ou principes sont les définitions elles-mêmes,

1. Helmholtz, *Revue scientifique,* t. IV, p. 696.

les essences de divers nombres ou de diverses figures. Tous les calculs et toutes les mesures se déduisent rigoureusement de ces définitions et de ces propriétés. Or la recherche de ces causes et de ces lois mathématiques est bien facile puisqu'il suffit, comme nous l'avons expliqué, d'une simple intuition idéale, de notions purement possibles, et partant toujours vraies et nécessairement vraies. Le labeur du mathématicien consistera plutôt dans l'effort pour déduire à l'infini toutes les conséquences contenues dans de telles prémisses.

Il n'en est pas ainsi pour le physicien. Son labeur le plus ardu sera de dégager des faits leurs véritables causes, et de préciser les lois rigoureuses qui président à l'opération de ces causes.

L'observation des faits.

Mais avant de découvrir les causes et les lois, il faut tout d'abord connaître les faits, et l'investigation scientifique sera le préambule obligatoire de toutes les sciences expérimentales. Si les faits sont mal connus, ou incomplètement, tout raisonnement pour en déterminer les véritables causes risquera d'être faux ; aussi les erreurs de théorie viennent-elles souvent d'observations défectueuses et d'erreurs de fait.

Les instruments naturels de l'observation scientifique sont les sens externes, et aussi le sens intime, la conscience, surtout dans les observations psychologiques. Mais, dans bien des cas, les sens externes peuvent être aidés des instruments de l'art, qui en décuplent et centuplent la portée ; tels sont le télescope, le microscope, les appareils d'analyse spectrale, les appareils de précision qui permettent à l'astronome de mesurer des fragments de seconde ; et même les appareils qui peuvent avantageusement remplacer les sens, tels que la balance, le thermomètre, ou la plaque photographique, etc., etc.

L'expérimentation

A l'observation, on joint, lorsqu'il est possible,

l'expérimentation, qui, en reproduisant à notre gré le même phénomène, soit dans les mêmes conditions, soit en variant à l'infini ces conditions, nous permet plus facilement d'en comprendre le ressort essentiel, c'est-à dire la cause. Aussi les sciences qui ne peuvent utiliser que l'observation, comme la météorologie, sont-elles d'ordinaire des sciences passives, toujours en retard ; tandis que les sciences expérimentales, telles que la physique et la chimie, sont des sciences actives, conquérantes et presque toujours les premières dans la voie du progrès.

L'interprétation des faits.

Mais il ne suffit pas au savant d'avoir accumulé des faits, il lui faut encore, il lui faut surtout, s'élever jusqu'à la hauteur de l'idée, c'est-à-dire à la découverte de l'explication par les causes et les lois ; et ce n'est pas là un mince labeur, qu'augmente parfois la quantité excessive et la richesse encombrant des faits accumulés.

Aussi certains savants, comme égarés dans ce dédale, ont-ils pu, sans hyperbole, envier l'honnête médiocrité, *aurea mediocritas,* des anciens âges, comme le siècle de Périclès, où il était assurément plus facile de saisir les théories, au moins élémentaires, et de tracer les grandes lignes de la science [1].

Quoi qu'il en soit, supposons les faits essentiels connus ; comment s'y prendre pour les interpréter et pour en dégager la véritable cause ?

Dans l'introspection ou observation psychologique, nous avons souvent conscience de l'effort causal qui produit certains phénomènes, et nous tenons ainsi par la main le fil conducteur de la causalité. Mais dans l'observation extérieure, il n'en est plus ainsi ; ce n'est

1. « Si Tycho-Brahé avait eu à sa portée les instruments perfectionnés des observatoires modernes (révélant les nombreuses perturbations), jamais Kepler n'eût pu déduire de ses calculs les lois qui l'ont immortalisé, et dont Newton a su faire l'admirable synthèse. » De Lapparent, *Science et apolog.*, p. 113.

plus la conscience qui découvre la cause, encore moins la sensation externe, car la causalité du ressort de montre ou de l'attraction des astres ne se voit ni ne se touche. Ce sera donc *l'interprétation* des faits qui pourra seule nous la découvrir.

Pour en comprendre le secret, il faut se rappeler que la cause, en raison même de son efficacité à produire l'effet, en est l'antécédent invariable [1]. Un antécédent variable et intermittent ne sera donc jamais la cause recherchée. Cependant l'antécédent invariable n'est pas toujours la véritable cause : ainsi la nuit précède invariablement le commencement du jour, sans en être la cause. Il faudra donc trouver un antécédent à la fois *invariable* et *suffisant,* c'est-à-dire capable de produire et d'expliquer l'effet. Tel sera le lever du soleil, véritable cause du jour.

Inutile d'entrer ici dans la technique des diverses méthodes proposées pour arriver à cette découverte, quasi mécaniquement. Ni la méthode des *coïncidences,* montrant par la répétition des expériences que tel antécédent coïncide toujours avec l'apparition de tel conséquent ; — ni la méthode beaucoup plus rigoureuse des *éliminations,* qui, par l'élimination successive de tous les antécédents accidentels, donne pour « résidu » l'antécédent essentiel, — ne peuvent suffire, sans un *contrôle rationnel.*

Le contrôle rationnel.

Ce « résidu », soi-disant essentiel, ne sera encore qu'une cause hypothétique, tant que le lien causal n'aura pas été compris, jusqu'au moment où nous parviendrons à comprendre qu'il est bien dans la nature de tel antécédent de produire tel effet.

Alors seulement sa puissance causale sera rationnel-

1. Quoique l'action et la passion soient simultanées, l'agent est antérieur à l'effet-passion, à plus forte raison, à l'effet-réaction. Aucune contradiction en cela.

lement établie, et nous ne pourrons plus en douter. C'est ainsi qu'après avoir compris le mécanisme d'une montre ou d'une horloge, nous ne doutons plus que le ressort ou les poids soient la véritable cause du mouvement des aiguilles.

Mais en attendant la découverte du véritable lien de causalité, la constance invariable dans la succession de l'antécédent-résidu et de son conséquent, nous autorise à supposer entre eux quelque relation causale encore inconnue, et à prédire le retour des mêmes effets dans les mêmes conditions, avec une assurance qui ne sera peut-être jamais démentie. L'hypothèse empirique sera pratiquement sûre, en attendant qu'elle devienne rationnelle et scientifiquement certaine, ou qu'elle apparaisse, au contraire, insuffisante et caduque.

Quelques exemples.

C'est l'accident qui est arrivé à une multitude de lois purement hypothétiques et provisoires, non seulement des anciennes physiques, mais des sciences les plus modernes et les plus perfectionnées. Les exemples abondent, et nous n'aurions que l'embarras du choix. Récemment encore, la fameuse loi de Mariotte, d'après laquelle le volume d'un gaz serait proportionnel à la pression qu'il supporte, loi considérée longtemps comme intangible, malgré son caractère tout empirique, a été remise en question et même contredite par des faits nouveaux, et ne garde plus aujourd'hui qu'une valeur approximative quoique suffisante en pratique. Un fabricant de machines à vapeur pourra encore s'en servir utilement pour prévoir ce que donneront ses appareils. Ce sera une bonne recette, si l'on veut, mais pas une loi rigoureuse.

La loi de Kepler, d'après laquelle les planètes décrivent des ellipses dont le soleil occupe un des foyers, paraît également très approximative, et aucun astronome ne serait surpris s'il découvrait des faits contrai-

res, au moins dans d'autres mondes que le nôtre, car il n'est nullement prouvé que ce soit là une loi constitutive de la matière, ni de tous les mécanismes solaires. De telles lois sont empiriques, et le contrôle rationnel leur fait défaut : leur véritable cause reste incomprise. Elles ne sont que le résumé général d'une multitude de faits, et nullement l'expression nécessaire d'une cause, dont la nature doit fatalement produire toujours les mêmes effets dans les mêmes circonstances données.

Difficultés de cette méthode.

Le lecteur entrevoit la difficulté d'une telle méthode : elle se trouve d'abord dans l'incertitude fréquente d'une parfaite exclusion de toutes les causes accidentelles, ne laissant comme résidu que la cause essentielle. La moindre omission dans l'énumération des antécédents, pouvant laisser croire que l'exclusion est complète, lorsqu'elle ne l'est pas. Elle consiste surtout dans l'impossibilité encore plus fréquente du contrôle rationnel, par l'explication du mécanisme de l'action causale, ou par l'intelligence de la nature de la cause donnée en résidu.

Cependant, il serait excessif de dire que ces conditions ne sont jamais remplies de fait. Au contraire, elles se sont réalisées plus d'une fois, et même souvent, si nous en croyons les princes des sciences expérimentales, dont on n'oserait mettre en doute une multitude de conclusions désormais acquises à la science.

Supposons donc ce premier résultat obtenu : après une observation et une expérimentation suffisantes, la véritable cause d'un phénomène est enfin découverte, le savant aura-t-il parcouru tout le cycle de la méthode expérimentale ? Pas encore. Le plus long et difficile chemin est assurément parcouru, mais il reste une dernière étape, celle de l'induction qui va l'élever jusqu'aux lois générales.

Une loi physique est la généralisation d'un rapport constant entre une cause et un effet. Or, nous venons de découvrir la cause ayant un rapport constant avec tel effet donné. Il nous suffira donc de raisonner ainsi : les mêmes causes, dans les mêmes conditions, doivent produire les mêmes effets ; or, c'est bien telle cause qui a produit cet effet ; donc elle doit encore le produire dans les mêmes conditions. C'est bien la quinine qui a guéri Pierre et Paul de la fièvre ; donc la quinine doit guérir de la fièvre. C'est le raisonnement inductif, dont nous avons montré plus haut les bases solides et la valeur probante.

Deuxième étape : Les Lois, l'induction.

Arrivés au terme de ce processus de la méthode expérimentale, on en comprend maintenant la nature et la parfaite légitimité. Malgré ses difficultés pratiques, que nous n'avons pas dissimulées, lorsqu'elle peut aboutir, — et l'immense progrès des sciences physiques ne nous permet pas de douter qu'elle n'aboutisse souvent, — elle doit nécessairement arriver à des conclusions certaines, définitivement acquises à la science.

Cette certitude, il est vrai, n'est pas du même ordre que celle des sciences mathématiques, qui jouissent d'une certitude absolue ou métaphysique, caractérisée par l'impossibilité du contraire. Ainsi il est impossible que le triangle n'ait pas ses trois angles égaux à deux droits. Tandis que l'astronome, en prédisant une éclipse de soleil, ne peut la prédire au nom de l'impossibilité du contraire, car il n'y a aucune contradiction dans les termes à dire qu'elle ne se produira pas. Mais, pour être d'un autre ordre de certitude, la prédiction de l'astronome, si elle est bien faite, en est-elle moins certaine ? Il est clair que non. Elle exclut tout doute raisonnable ; elle est donc parfaitement certaine.

Nature de cette certitude.

Aussi nous paraissent-ils singulièrement exagérés ceux qui, à l'exemple de Renouvier ou de M. Rabier, sou-

tiennent que « la certitude dans les sciences physiques n'est jamais absolue [1] ».

Certitude conditionnelle.

Sans doute, nous dirions nous aussi que la certitude de l'éclipse prédite n'est pas absolue, mais conditionnelle si on la considère dans son rapport avec la toute puissance divine, qui est toujours libre de suspendre les lois générales qu'elle a posées, ou de ne les poser éternellement qu'avec des exceptions prévues. Aussi la prédiction de l'astronome est-elle toujours subordonnée à cette condition sous-entendue : si l'ordre naturel suit son cours. Mais ce n'est sûrement pas là le point de vue de ces deux philosophes, qui font abstraction de la puissance de Dieu.

Ils disent expressément que « toute observation est faillible », et qu'en conséquence toute certitude appuyée sur l'observation l'est également. Sans doute, répliquerons-nous, toute puissance humaine est faillible, et l'observation du physicien encore plus faillible que le raisonnement du mathématicien, aussi a-t-elle moins de chance d'atteindre la vérité. Pourtant elle peut l'atteindre, et une fois atteinte, la certitude n'en est pas moins l'exclusion du doute.

Certitude de clarté inférieure.

Il est vrai qu'à côté de cette exclusion, qui est le côté négatif de toute certitude, il y a aussi le côté positif qui est l'adhésion de l'esprit à la vérité perçue. Or cette adhésion a des degrés, correspondant aux degrés de la lumière de l'évidence. Aussi convenons-nous volontiers que l'évidence résultant du procédé expérimental, — surtout dans la détermination de la véritable cause du phénomène donné, — est d'un degré inférieure à l'évidence du procédé mathématique. La certitude physique sera donc inférieure en clarté à la certitude mathématique, parce qu'elle est d'une espèce différente, mais elle

1. Rabier, *Logique,* p. 137.

n'en sera pas moins une certitude absolue, excluant absolument tout doute raisonnable.

Large place aux hypothèses.

Enfin, ce que nous accorderons aussi à nos adversaires, c'est que les cas où la certitude est atteinte dans les sciences physiques, sont bien moins nombreux que dans les sciences mathématiques : ce qui donne à celles-ci une plus grande proportion de thèses certaines. Presque toutes les thèses de l'arithmétique ou de la géométrie sont certaines ; tandis que le champ des parties plus ou moins hypothétiques est immense dans les sciences expérimentales.

On peut donc se défier d'une multitude de thèses communément admises, et qui ne sont au fond que des hypothèses plus ou moins vraisemblables et provisoires. Mais à côté de la quantité considérable de cette monnaie courante, qui n'est pas sans utilité, il faut savoir reconnaître le petit nombre de pièces d'or dont le titre et la valeur sont authentiques.

*
* *

Opinion des savants.

Et les savants eux-mêmes, nous dira-t-on, les princes de la science expérimentale, que pensent-ils de la valeur et de la portée de leur science ? — Jusqu'ici les savants, même les plus modernes, ont été unanimes dans leur réponse : la science, disent-ils, se moque du scepticisme. « Quel est le savant qui ne se mettrait à rire, dit fort bien M. Fonsegrive [1], si on lui soutenait sérieusement que les propositions de physique ou de chimie, qu'il a découvertes après tant de pénibles tâtonnements, ne sont que des suites de pensées tout intérieures et qui ne correspondent à rien, que l'oxygène ou le carbone, par exemple, ne sont rien en dehors de sa pensée, et que les éclipses de la lune ou de Vénus ne sont

1. Fonsegrive, *Philosophie,* II, p. 203.

que de pures « représentations » de sa conscience. »

La science a pour elle le succès constant de ses prévisions merveilleuses : or prévoir, c'est savoir [1]. Aussi tous les savants sont-ils naturellement dogmatistes, comme tous ceux du reste qui croient posséder la vérité. Ils auraient plutôt une tendance marquée à exagérer les certitudes scientifiques, en prenant trop souvent leurs hypothèses, plus ou moins vérifiées, pour des certitudes acquises. Quelques-uns même, enivrés par les progrès éblouissants et les merveilleuses conquêtes de la science moderne, se sont même laissés emporter, comme M. Berthelot, jusqu'à oser affirmer que « le monde est aujourd'hui sans mystère ».

Nouvelle école symbolique.

Or, par un étrange contraste, pendant que ce savant affirmait que la science a déjà tout expliqué, naissait une nouvelle école de savants [2], dont la devise devait être : la science ne doit ni ne peut rien expliquer du tout. D'après M. Duhem, la théorie physique ne serait, en effet, qu'un essai de représentation symbolique et non pas un essai d'explication de la réalité ; « une théorie physique, dit-il, est un système abstrait qui a pour but de résumer et de classer logiquement un ensemble de

1. « Les objets extérieurs pour lesquels le mot *objet* a été inventé, sont justement des *objets* et non des apparences fuyantes et insaisissables... Quand nous demandons quelle est la valeur objective de la science, cela ne veut pas dire : la science nous fait-elle connaître la véritable nature des choses ? mais cela veut dire nous fait-elle connaître les véritables rapports des choses ? » — La première question est du domaine réservé de la métaphysique. La seconde « est une question de fait, et la science a déjà assez vécu pour qu'en interrogeant son histoire, on puisse savoir si les édifices qu'elle élève résistent à l'épreuve du temps ou s'ils ne sont que des constructions éphémères... A travers ses évolutions, il y a quelque chose qui reste debout... définitivement acquis... et ce quelque chose est l'essentiel ». Poincaré, *La valeur de la science,* p. 266-269.

2. Duhem, *La théorie physique, son objet, sa structure* ; — Le Roy, *Science et Philosophie,* et *Un positivisme nouveau,* Revue de métaph. et de morale, 1899 et 1901 ; Wilbois, *La méthode des sciences physiques* (*Ibid.,* 1899) ; Milhaud, *La science rationnelle.* — Cf. Poincaré, *La science et l'hypothèse* ; *La valeur de la science.*

lois expérimentales, sans prétendre expliquer ces lois ».

M. Le Roy va encore beaucoup plus loin : non seulement les théories sont des symboles de convention, mais les faits scientifiques eux-mêmes sont des créations de l'esprit, « La science n'est faite que de conventions, et c'est uniquement à cette circonstance qu'elle doit son apparente certitude. Les faits scientifiques, et *a fortiori* les lois sont l'œuvre artificielle du savant... C'est le savant qui crée le fait [1] ».

Influences kantistes.

Hâtons-nous de le dire, ces rares savants, plus ou moins atteints par la contagion du kantisme, n'ont pas tiré ces conclusions agnostiques de leurs recherches scientifiques, car de telles conclusions ne leur sont imposées par aucun fait scientifique, si minime soit-il ; on croirait plutôt qu'ils ont essayé d'adapter la science aux conclusions *à priori* du subjectivisme kantien. Partis du principe criticiste que les phénomènes, bien loin d'être des effets qui nous manifestent leurs causes, sont au contraire des *voiles qui nous les cachent,* ils ont renoncé à une recherche des causes qui désormais ne relève plus de la science inductive, devenue impossible, mais d'un art ou d'un jeu divinatoire indigne de la science, la Métaphysique, que Kant a relégué dans le domaine de la croyance.

En cela, ils n'ont pas fait œuvre de savants, mais de philosophes. Or ce n'est pas sans une défiance légitime que nous voyons des savants de profession, sous l'influence des préoccupations philosophiques ambiantes, quitter leurs instruments et leurs équations, quitter le terrain de la science où ils ont fait leurs preuves, pour

1. Voir la réfutation de M. Duhem par M. Vicaire, *Revue des questions scientifiques de Bruxelles,* 1893, t. 33, p. 451, — depuis cette époque, le symbolisme de M. Duhem a été mitigé et restreint à la physique mathématique ; — et la réfutation de M. Le Roy par M. Poincaré, *La valeur de la science,* p. 213 et suiv. « Une philosophie anti-intellectualiste est impossible... La science sera intellectualiste ou elle ne sera pas. » p. 217.

aborder, sans préparation suffisante, le champ de la philosophie et de la métaphysique, où ils ne peuvent être que des étrangers ou des novices. Autant leurs assertions ont d'autorité à nos yeux dans les sciences où ils sont passés maîtres, autant elles risquent d'en être dépourvues, lorsqu'ils s'improvisent ainsi philosophes [1].

Ils n'ont ici que la valeur d'un écho, lorsqu'il proclament après Kant que l'esprit crée le phénomène, et qu'il est « constructeur de l'expérience ». Nous les avons donc réfutés déjà en réfutant le kantisme, et nous pourrions nous en tenir là, puisqu'ils ne proposent aucun argument nouveau.

Nous nous permettrons toutefois de nous étonner que des savants de profession, que l'observation met chaque jour en tête-à-tête avec la réalité des faits, aient pu se laisser séduire ou ébranler par un doute quelconque sur leur réalité objective. Après avoir expérimenté si souvent la conformité des théories avec les faits, sans cesse vérifiée par le constant succès des prévisions scientifiques, et le merveilleux progrès des applications industrielles ; comment supposer un seul instant que cette admirable concordance est l'effet du hasard, que des théories si utiles ne sont échafaudées que sur des apparences subjectives et trompeuses ; comment ne pas proclamer, au contraire, avec un des plus illustres

1. M. Fouillée est encore plus sévère : « Bien des savants spécialistes, dit-il, nous donnent le spectacle d'une telle impuissance de raisonnement à longue portée et à conclusions générales ; ils se montrent si souvent inhabiles, à apercevoir trois ou quatre vérités à la fois, à induire de ce qui leur est familier à ce qui dépasse tant soit peu leur domaine propre, que les philosophes, objet de leur ironie, demeurent plus que jamais indispensables... O science, que d'ignorances, que d'erreurs, que d'absurdités débitées en ton nom ! Il est temps de mettre fin à cette dangereuse manie des savants de mettre le pied sur le domaine, où faute d'études, ils ne sont que des ignorants ». Fouillée, *Les éléments sociologiques de la morale,* p, 202, 48.

fondateurs de la thermodynamique que « sans cette harmonie éternelle, établie par Dieu entre le monde subjectif et le monde objectif, toutes les pensées des savants auraient été stériles [1]. »

La peur de la métaphysique.

Ces savants ont été aussi conduits à des conséquences si extrêmes et si invraisemblables, par le désir, qu'ils nous confessent eux-mêmes, de rendre la science expérimentale totalement indépendante de la métaphysique. La seule pensée que la science pourrait être « subordonnée » à la métaphysique, ou devenir son « obligée », ou subir ses « vicissitudes », les remplit d'une véritable épouvante ; et le remède héroïque à si un grand mal serait de murer la science dans le domaine des apparences, et de lui interdire le domaine du réel et tout essai d'explication par les causes des phénomènes observés.

Mais une telle crainte est puérile et ne repose que sur une connaissance bien peu exacte de la métaphysique. Cette science est composée de deux parties superposées comme deux étages : les notions élémentaires et les systèmes. Les systèmes de haute métaphysique sont au 1[er] étage, et leur accès n'est pas à la portée de tous. Les savants peuvent vouloir les ignorer et ne prendre parti pour aucun : leur indépendance est ici complète. Ils peuvent n'être ni atomistes, ni dynamistes, ni cartésiens, ni péripatéticiens, et refuser de rechercher les principes premiers de la matière. Newton en posant l'attraction universelle comme véritable cause de tous les phénomènes astronomiques, ne s'est fait disciple d'aucune école. Il a réservé la nature de cette cause, comme toutes les explications ultimes, au domaine de la métaphysique.

Au rez-de-chaussée, et de plain-pied avec toutes les sciences, sont les notions élémentaires et les premiers

1. Mayer, *Discours au congrès d'Insbruck* (Revue des cours scientif., 22 janv. 1870).

principes de la raison humaine, communs à toutes les sciences, en ce sens que chacune a recours à quelques-uns de ces principes, et qu'aucune n'a droit d'en contredire aucun. L'indépendance du savant n'est plus permise ici, car il ne peut être au-dessus ni en dehors des notions du sens commun, et des premiers principes de la raison humaine.

La métaphysique du *symbole.*

Or, parmi ces notions que nos Symbolistes auraient dû commencer par éclaircir, il y a précisément celle de *symbole* ; ils auraient ainsi évité à leur système de heurter de front les premières données de la métaphysique du bon sens.

Le symbole, en effet, est une espèce de *signe* ; non pas un signe *formel,* qui nous fait connaître à lui seul la chose signifiée, comme l'image ou la statue de César nous font connaître sa figure, mais seulement un signe *instrumental*, qui nous la rappelle si nous la connaissons déjà, ainsi le mot de César me rappelle ce grand capitaine, et les aigles impériales sont le symbole qui me rappellent sa puissance souveraine. En sorte que sans une connaissance préalable, au moins implicite, de la chose signifiée, le signe symbolique ne signifie plus rien : il ne suffit donc pas à constituer une science. Vouloir constituer la science uniquement avec des symboles, c'est la rendre inintelligible ; c'est vouloir constituer une équation avec des termes inconnus, des X et des Y, sans aucun terme connu. Une telle science serait-elle la traduction exacte des phénomènes de l'univers, ne nous apprendrait rien, n'étant pas formulée dans une langue intelligible pour nous.

Et que l'on ne dise pas que si les termes restent inconnus, leurs rapports et l'ordre de ces rapports pourraient être connus, ces rapports demeurant pareillement symboliques et inconnus. Kant n'a pas accepté cette inconséquence. Après avoir admis le symbolisme

des termes, il a conclu pareillement au symbolisme des rapports entre eux [1]. Il sentait bien que la connaissance d'une seule réalité aurait démenti notre prétendue impuissance à rien connaître de réel, et aurait ruiné son subjectivisme. Du reste, impossible de connaître les rapports de deux termes qui seraient entièrement inconnus.

La prétention des symbolistes que la science doit renoncer à la *connaissance des choses* pour se borner à *pouvoir les diriger* et s'en servir, n'est donc qu'un gentil paradoxe. Tout le *pouvoir* de l'homme étant fondé sur son *savoir,* sa *puissance* sur la nature est subordonnée à la *connaissance* de ses secrets. Comme on l'a très bien dit : pouvoir c'est prévoir, et prévoir c'est déjà savoir quelque chose de la réalité.

Quelque large place que l'on fasse dans nos sciences aux signes conventionnels et aux symboles, il est donc impossible d'en faire l'unique élément, et le symbolisme pur n'a jamais eu aucun sens.

Bases métaphysiques des sciences.

Mais la notion de signe n'est pas la seule que le savant doit avoir élucidée et comprise. Que deviendraient les sciences mathématiques, la géométrie, la mécanique, sans les principes directeurs d'identité et de contradiction, et sans les notions de nombre et d'unité, de quantité discrète et continue, de grandeur et de position, de masse et de mouvement, d'espace et de temps, de fini et d'infini, d'infiniment grand et d'infiniment petit, etc., etc. ? Que deviendraient les sciences physiques et naturelles, les sciences biologiques surtout, sans les principes directeurs de raison suffisante et de causalité, d'ordre et de finalité, sans les notions de matière et de

1. « Les choses que nous percevons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons, et leurs *rapports* ne sont pas essentiellement non plus ce qu'ils paraissent être... Nous ne connaissons que notre manière de les percevoir... » Kant, *Critiq. de la Raison pure,* p. 62.

force, d'inertie et de spontanéité, d'actuel et de potentiel, d'action, de passion et de réaction, de cause et d'effet, et aussi sans les notions supérieures d'unité et de variété, d'ordre et d'harmonie, de loi et de progrès, de perfection et d'idéal, etc., etc. ?

Toutes ces notions de sens commun, à la fois claires et mystérieuses, dûment précisées par la réflexion métaphysique, sont tellement la base essentielle de toutes les sciences [1], que le jour, encore récent, où la critique scientifique a eu la curiosité de les examiner à la loupe, sans se contenter des à peu près de la tradition classique, les esprits les plus éminents ont reculé effrayés de voir leur gigantesque édifice appuyé sur des fondements posés à la légère, si imprécis, si peu étudiés, si peu compris, et tellement obscurs à leurs yeux qu'ils leur ont paru « incohérents » et ruineux !

La crise de la science. Ses remèdes.

Alors a éclaté cette crise de la science, qui dure encore, et nous avons vu le doute envahir jusqu'à ces sciences « exactes », d'où il semblait devoir être exclu par définition [2].

Pour sortir de cette crise anarchique, les savants qui ne veulent pas se résigner à la déchéance d'un positivisme terre-à-terre, qui fait fi des principes, pour se contenter des résultats pratiques, — devront bien se décider à étudier enfin et à approfondir les notions sur

1. Sur les *principes directeurs* de la science, Voy. E. Naville, *Logique de l'hypothèse,* p. 128 et suiv. ; *La physique moderne,* p. 139 et suiv. ; Cl. Bernard, *Ibid.,* p. 80, 115 et suiv. ; — Sur la notion de *force* et de *cause* en mécanique, voy. Vicaire, *art. cité,* p. 484 et suiv. « Qui a conduit Newton à cette généralisation audacieuse, sinon l'idée de force, l'idée de cause ? N'est-ce pas parce qu'il a regardé l'attraction non comme un symbole abstrait, mais comme une cause véritable... qu'il a été conduit à l'introduire partout dans l'univers ? La considération abstraite, purement cinématique de *l'accélération,* l'aurait-elle conduit là ? Non, assurément non ! » *Ibid.,* p. 487.

2. Cf. E. Picard, *Quelques réflexions sur la mécanique* (1902) ; De Freycinet, *Les principes de la mécanique* ; Poincaré, *La science et l'hypothèse* ; *La valeur de la science* ; de Lapparent, *Science et apologétique* ; et la Revue des questions scientifiques (1883), p. 349-384.

lesquelles ils ont édifié leur science, pour en recouvrer le sens lumineux et profond, qu'ils n'auraient jamais dû oublier, et pour en constater aussi l'ordre et l'harmonie, seuls capables de raffermir leur foi en la solidité des fondements de la science.

Or toutes ces notions fondamentales, étudiées en Ontologie, ou Métaphysique générale, sont des *définitions de l'être réel,* et partant sont déjà les premières explications de la réalité. Sans doute, ce ne sont pas encore les explications *à fond,* par les causes ultimes et profondes, mais seulement par les causes immédiates, car, de l'aveu de tous, la quantité, les qualités, la masse, l'énergie, le mouvement, l'action et la passion, etc., sont des causes de phénomènes et des explications de phénomènes.

Exemple : Théorie du son.

Prenons comme exemple la théorie physique du son ou celle de la lumière.

Dans les phénomènes acoustiques, un sauvage se contenterait d'y voir des émotions agréables ou désagréables, sans s'occuper de rien analyser ni de rien définir. Le savant, au contraire, commence par dégager par l'analyse les éléments de ces faits. Il distingue la production elle-même de sons, puis leur intensité, puis leur hauteur variable, puis leur accord ou harmonie, enfin leur timbre. Autant de faits à expliquer, en découvrant leurs causes et leurs lois ; autant de problèmes à résoudre pour édifier la théorie acoustique.

Or les physiciens ont fort bien expliqué le son en général par les vibrations de l'air ; les ondes sonores ont été comparées, depuis Aristote jusqu'à nos jours, aux ondes d'une surface liquide frappée par le jet d'un caillou, et qui se propagent de proche en proche par des cercles concentriques, sans cesse grandissants. Ils ont expliqué l'intensité du son par l'amplitude des vibrations, sa hauteur par leur fréquence, les accords

par les rapports numériques, enfin le timbre des instruments, par le nombre et la hauteur des sons concomitants, appelés harmoniques, qui font cortège au son fondamental.

L'explication a été jugée parfaite, soit parce qu'elle a pu préciser clairement les causes des sons et leurs lois, soit parce qu'elle a pu être vérifiée grâce à l'invention des divers instruments, tels que la sirène, qui rendent ces explications presque visibles et tangibles. En sorte que la certitude de la théorie acoustique est devenue presque empirique. Mais il est rare qu'une théorie physique ait une telle perfection ; et le plus souvent elle ne sera qu'une hypothèse plus ou moins bien vérifiée.

Théorie de la lumière.

Telle est la théorie optique, qu'on a essayé de calquer sur la théorie acoustique, la propagation de la lumière paraissant analogue à celle du son. Cependant l'hypothèse de vibration d'un milieu éthéré n'est pas vérifiable comme pour le milieu sonore : le va-et-vient des ondes lumineuses ne pouvant être rendu sensible comme celui de certaines ondes acoustiques. On ne peut davantage constater directement que la gamme des couleurs et leur intensité répondent à la longueur ou à la fréquence des ondes lumineuses. Et cependant l'expérience a tellement bien confirmé les conséquences de l'hypothèse, qu'elle est sortie victorieuse de toutes les épreuves.

Quoi qu'il en soit, il est clair que toutes ces théories ont eu la prétention, fort légitime du reste, de nous révéler, — au moins à titre d'hypothèse, — les véritables causes prochaines et les lois réelles de la lumière et du son, et non pas seulement d'être des représentations symboliques, nous transposant, dans un langage usuel et commode, des réalités inconnues et inconnaissables, — comme le laissent entendre les partisans de la nouvelle école.

Rôle légitime du symbole et du doute.

S'ils avaient voulu nous dire seulement que la véritable explication par les causes, surtout en Physique et en Chimie, est une chose rare, encore plus rare qu'on ne pense, et que le savant, s'il veut être prudent, est le plus souvent réduit à mettre des étiquettes symboliques sur des agents inconnus, qu'il se contente de grouper, de mettre en ordre, de classifier par leurs effets les plus apparents, — nous aurions compris cette juste défiance imposée par les leçons de l'Histoire [1]. Qu'est-ce que la lumière, la chaleur, l'électricité, le magnétisme ?... nous n'en savons encore rien. On les a pris pour des *fluides,* puis pour des *vibrations* de l'éther. Ce ne sont plus là que des étiquettes mises sur des casiers mystérieux. Etiquettes encore, l'*éther,* l'*attraction* newtonnienne, l'*atome* des combinaisons chimiques, et tant d'autres conceptions hypothétiques, prises d'abord pour des images de la réalité, et conservées ensuite à titre de symboles commodes.

Du reste, ces lacunes de nos sciences ne portent pas seulement sur les explications par les causes, mais encore sur les explications par les lois et les principes qui sont les modes d'action de ces causes. Et nous avons récemment entendu M. Poincaré nous avouer qu'une multitude de principes généralement admis : principe de Mayer ou de la conservation de l'énergie ; principe de Carnot ou de la dégradation de l'énergie ; principe de Newton ou de l'égalité entre l'action et la réaction ; principe de Lavoisier ou de la conservation de la masse ; principe de la moindre action, et tant d'autres principes, aujourd'hui prétendus intangibles, pourraient fort bien être battus en brèche et remplacés demain. D'où l'on doit conclure assurément que la science ignore aujourd'hui l'explication définitive de beaucoup de

1. Cf. Fonsegrive, *La science, la croyance, l'apologétique* (La Quinzaine, 1er janv. 1897).

choses, *ignoramus* ; mais de quel droit ajouter que nous les ignorerons toujours, *ignorabimus* ? Pourquoi cette défiance décourageante et sceptique ?

Son insuffisance. Besoin naturel d'explications.

« La science doit donner la raison des lois, déclarait récemment un savant qui fait autorité. C'est l'objet des *théories,* qui fournissent de véritables *explications,* quand elles parviennent à la connaissance de la réalité.... Dans l'immense majorité des cas, il est vrai, la science ne peut espérer pénétrer (adéquatement) jusqu'à l'essence des choses. Doit-elle pour cela renoncer à l'espoir de s'en rapprocher de plus en plus ? Nous ne le croyons pas ; et notre conviction est au contraire qu'elle y marche par approximations successives, chaque progrès de l'hypothèse étant marqué par une conquête dont le bénéfice est désormais acquis... C'est de la part de notre esprit une curiosité très légitime d'aspirer à une connaissance de plus en plus précise de ce qui peut se cacher sous les premières apparences sensibles. La certitude de ne jamais atteindre l'absolu (la vérité adéquate) ne doit pas nous décourager de vouloir serrer de plus en plus près la réalité, de chercher à savoir ce qu'est la chaleur, la lumière, l'électricité, la combinaison chimique, etc...[1] ».

Ce besoin s'impose à l'homme.

Désespérer de ce pouvoir de la science, ce serait couper ses ailes et briser son principal ressort. Or une telle tentative est vouée d'avance à un échec fatal, tant elle est contraire aux aspirations profondes de la nature humaine. Toujours il y aura des esprits avidement curieux de rechercher les causes cachées de la nature, et trouvant à les découvrir les plus douces jouissances de la vie :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas !...

Toujours le genre humain gardera avec admiration

1. De Lapparent, *Science et apologétique,* p. 97, 108, 240.

et reconnaissance le souvenir de leurs immortelles découvertes !

La nouvelle école ne peut s'y soustraire.

Nous pourrions ajouter que cette position demi-sceptique est du reste intenable, même pour les savants de la nouvelle école symboliste, qui bon gré, mal gré, recherchent toujours l'explication des choses : en voici la preuve.

La « physique de la qualité », qui restera la meilleure gloire de M. Duhem [1], n'est-elle pas un essai d'explication, et d'explication meilleure que celle des mécanistes ? A quoi bon ressusciter les fameuses « qualités occultes », — très injustement décriées du reste, car les qualités des corps ne sont pas plus occultes que leurs quantités, les qualités étant manifestées par les phénomènes qualitatifs, tout aussi bien que les quantités par les phénomènes quantitatifs, — pourquoi les ressusciter, dis-je, sinon parce que l'explication cartésienne purement quantitative, par l'étendue et le mouvement, est une explication notoirement insuffisante, incapable de tout expliquer, et qu'il faut la compléter en ajoutant la notion de qualité à celle de quantité ? Or la quantité et la qualité sont des causes, matérielle et formelle, de la réalité physique.

Représenter, c'est expliquer.

Quant à la double fin que M. Duhem assigne à la science physique : *représenter* et *classer,* n'est-ce pas là encore un reste de théorie explicative, et même une explication par les causes ?

D'abord une théorie représentative explique encore la nature, puisqu'elle a pour but de nous la faire connaître, en nous représentant les rapports intimes des choses. Par exemple, la théorie optique nous représentera la lumière comme une trajectoire rectiligne d'un mobile (Newton), ou comme une ondulation d'un milieu

1. Duhem, *La théorie physique.* 171-213.

éthéré analogue à l'ondulation du milieu sonore (Fresnel), ou comme une ocillation très rapide d'une polarisation diélectrique (Maxwel). Or toutes ces représentations auront encore la prétention de nous faire approcher de plus en plus de la réalité qu'est la lumière, et de nous en expliquer le mécanisme. Une représentation de cette espèce, quoique hypothétique, est donc nécessairement explicative ; à plus forte raison une classification naturelle, telle que M. Duhem l'a donnée pour fin dernière à la science physique.

Classer, c'est expliquer.

La classification naturelle, en effet, par opposition à une classification artificielle purement arbitraire, doit nous révéler, non pas un ordre quelconque, mais celui qui existe au fond des choses ; elle doit nous montrer les êtres groupés d'après leurs caractères, en genres et espèces, dans la diversité et l'unité d'un même plan naturel. Mais les notions de caractère naturel, de genre, d'espèce, de degré, d'ordre, d'unité sont des données explicatives de cette métaphysique élémentaire du sens commun, qui guide les savants à leur insu, et dont ils ne peuvent pas plus se passer que de l'air et de la lumière du jour. Donc, bon gré, mal gré, ne leur en déplaise, ils expliquent ou essayent d'expliquer le pourquoi et le comment des phénomènes qu'ils étudient, et se servent de la métaphysique des causes à leur insu [1].

Si la terre tourne ?

Aussi lorsque nous entendons des savants nous dire que la science ne nous fournit jamais de vraies explications, mais seulement des symboles, nous ne comprenons plus.... Et lorsqu'ils ajoutent que, par exemple, la proposition « la terre tourne » n'est ni vraie ni faus-

1. « Ne leur en déplaise, ils font tout comme ceux de la vieille école, et c'est bien heureux ! « Comment cela se passe-t-il, pourquoi cela est-il ainsi » ? Telles sont les questions qu'ils se posent et telles sont aussi les seules qui soient dignes d'eux... Il n'est aucun de leurs travaux qui ne devienne ainsi contre eux un argument *ad hominem.* » Vicaire, *art. cité,* p. 473.

se », mais seulement « symbolique » et « commode », nous sommes bien tentés de leur répondre par le mot de Galilée : « et pourtant elle tourne » ! *e pur si muove*[1] ! Sans doute, c'est la merveilleuse « commodité » de l'hypothèse à tout expliquer, qui nous porte à la croire vraie, mais il faut nécessairement qu'elle soit vraie ou fausse. Que si la science ne peut espérer le savoir, qu'elle cesse de s'en occuper ! Quant à transposer cette proposition si claire : « la terre tourne » et la notion même du « mouvement », en une représentation symbolique et figurée, sans aucun rapport possible de ressemblance avec la réalité, et partant « ni vraie ni fausse », c'est là une conception que le génie de Galilée aurait refusé de comprendre, parce qu'elle n'a aucun sens et qu'elle aurait rendu sa lumineuse explication parfaitement inintelligible.

La nouvelle école et l'apologétique

A ces tentatives d'agnosticisme scientifique ont applaudi quelques apologistes catholiques, séduits par l'espoir d'y trouver de nouvelles armes pour leur foi, et un nouveau terrain d'accord entre la science et la foi. « Si la foi, disait l'un d'eux, nous fait seule connaître les *réalités* suprasensibles, tandis que la science n'atteint que les *apparences,* leurs domaines sont totalement différents, étrangers l'un à l'autre, et alors le conflit de la science et de la foi n'est plus possible[2]. »

Assurément, s'il en était ainsi, le conflit ne serait plus qu'apparent, mais cette apparence persisterait quand même, avec son caractère scientifique ; elle au-

1. Cf. Poincaré. *La science et l'hypothèse,* p. 141 ; *La valeur de la science,* p. 271.

2. *Revue du Clergé français,* 15 juillet 1906, p. 414. — Kant avait déjà dit : « Jai dû supprimer le savoir (*das Wissen*) pour y substituer la croyance (*das Glauben*)... Ainsi la critique a l'inappréciable avantage d'en finir une bonne fois avec toutes les objections contre la morale et la religion ». *Critique de la raison pure,* 2e édit., préf. — On trouve aussi dans Newman une pensée analogue : La science (y compris la théologie), semble se mouvoir dans un autre plan que celui de la foi.

rait autant de force et de prestige que la science elle-même, et son scandale continuerait à troubler les consciences. Ce n'est donc là qu'une solution purement verbale, puisque les apparences de la science et les prétendues réalités de la foi continueraient à s'opposer et à se combattre.

Le problème actuel de l'accord de la science et de la foi consiste précisément à dissiper ces antinomies apparentes entre les données de nos dogmes et celles des sciences modernes. Il s'agit de résoudre les problèmes philosophiques, scientifiques et historiques de la religion, et non de les nier. Et si toutes les solutions ne sont pas encore trouvées, de les rechercher avec pleine confiance que leur découverte sera le résultat naturel du progrès [1]. Le système qui divise l'esprit humain en deux compartiments séparés par une cloison étanche serait contre nature, car les vérités ne peuvent s'opposer aux vérités. L'accepter ou s'y résigner risque trop de faire suspecter notre logique, et peut-être la sincérité de notre foi.

Cet accord purement verbal ne reposerait d'ailleurs que sur une fausse notion de la science et de la foi, dont les deux domaines respectifs ne sont nullement opposés comme le monde des apparences et celui de la réalité. N'est-ce pas un paradoxe d'affirmer que les

1. « Cet effort de rationalisation de l'objet de la foi est précisément l'effort de l'apologétique philosophique (scientifique) et historique : il n'en est pas de plus indispensable à la Religion. Il aboutira, ou l'Eglise perdra d'abord l'élite des esprits, et bientôt après les simples. C'est une question de vie ou de mort. Le fidéisme est mal venu de railler cet effort et ses insuccès partiels, d'opposer la sérénité de sa foi aux yeux bandés, aux angoisses d'une foi qui tâtonne et se fatigue à rassembler en un foyer des rayons de lumière partout épars. Il lui est seyant, en vérité, de se désintéresser de la « logique » (ou de la science) et de nous offrir comme solution du problème qu'il s'obstine à ne pas voir, son apologétique d'autruche et sa foi du charbonnier. Mais qui voudrait donc, à la réflexion, d'une foi étrangère à la raison ? » Baudin, *Revue de philosophie,* juin-octobre 1906, p. 383.

sciences expérimentales n'atteignent que des apparences, tandis que la foi atteindrait seule le réel ; et ne serait-il pas plus exact, au contraire, de dire avec S. Paul que notre foi, ici-bas, n'atteint que des symboles et des apparences énigmatiques [1], puisqu'aucun des attributs créés, pas même la notion d'être, ne convient à Dieu que dans un sens analogique et mystérieux, — tandis que seule la science atteint directement son objet, le réel, et en parle au sens propre et sans analogie.

Nous ne nous laisserons donc pas séduire par les apparences simplistes d'un tel argument apologétique, à peine renouvelé du fidéisme, parce qu'il est équivoque et ne nous apporterait qu'une paix trompeuse.

*
* *

III
Méthode des sciences morales.

Aux sciences mathématiques et physiques s'opposent les sciences morales. Ce sont celles qui étudient les phénomènes, les causes et les lois de l'activité humaine et libre, soit dans les individus, soit dans les familles, soit dans les sociétés. Les causes et les lois qu'elles cherchent à dégager des faits sont donc d'ordre moral, au lieu d'être d'ordre physique ou mathématique. Mais ces sciences se distinguent encore, en ce qu'elles font plus ou moins appel à un critère différent des sens et de la raison, à l'autorité du témoignage ; et l'histoire est le type de ces sciences morales principalement appuyées sur le témoignage. C'est bien par l'observation et l'induction que l'historien dégage les causes et les lois de l'histoire ; mais il ne peut observer lui-même, encore moins expérimenter les faits historiques, et doit s'en rapporter aux dépositions des témoins.

Or, notre confiance dans le témoignage humain repose sur une loi morale de la personne humaine, sur sa véra-

1. « Fides argumentum non apparentium... per speculum et in ænigmate ». S. Paul, *I Cor.*, 13, 12 ; *Hebr.*, 11, 1.

cité dans des conditions données. Et comme ces lois morales sont bien moins inflexibles que les lois physiques, encore moins que les lois mathématiques dont la rigidité est absolue, il s'ensuit que le point d'appui solide de la certitude morale, sera encore plus délicat à trouver que celui de la certitude physique ou métaphysique ; et partant, que la certitude morale elle-même sera inférieure, à ce point de vue, aux autres certitudes.

Certitude morale et probabilité.

Cependant on aurait grand tort de confondre la certitude morale avec une simple probabilité plus ou moins grande. Ce serait là un abus de mots et une confusion d'idées. Que l'histoire ne donne très souvent que des probabilités, c'est un fait manifeste que nous nous garderons bien de contester ; mais s'il en est ainsi, c'est moins à la méthode historique qu'il faut s'en prendre, qu'à la rareté et à l'imprécision ordinaire de nos matériaux historiques, de nos sources d'information, et aussi à la conscience de l'historien, qui lui défend de suppléer à ces lacunes, malgré la tentation qu'il en éprouve trop souvent, car sous prétexte d'interpréter les documents, on ne les fait que trop souvent parler, lorsqu'ils ne disent à peu près rien.

Ces lacunes sont regrettables, sans doute, mais il faut bien se contenter de probabilités, là où la certitude nous échappe.

Vraie certitude parfaite.

Heureusement, l'histoire ne contient pas que des lacunes. Il y a des époques et des contrées, où les témoignages abondent, avec une clarté, une concordance et toutes ces autres preuves morales, qui ne nous permettent plus de douter que les témoins ne soient ni trompeurs ni trompés. Il nous faut donc croire à leur témoignage, pour rester raisonnables, et notre foi en leur parole doit exclure tout doute légitime. Qui pourrait raisonnablement douter de l'existence de Napoléon Ier, de ses victoires à Austerlitz et à Marengo, de son retour de l'île

d'Elbe, de son exil et de sa mort à Ste-Hélène ? Les faits plus éloignés, tels que l'assassinat d'Henri IV, la mort et la passion de Notre Seigneur Jésus-Christ, n'en sont pas moins certains, et l'usure du temps n'a pu en rien diminuer ces certitudes.

Les certitudes morales peuvent donc exclure tout doute, et, en ce sens, être aussi complètes que les certitudes d'ordre physique ou métaphysique, quoique l'aspect de leur lumière soit d'espèce bien différente.

Certitude la plus profonde, la plus vivante

Parmi les certitudes morales, ou fondées sur des lois morales, il en est qui pour briller à l'esprit exigent certaines dispositions morales, telles que l'amour de la vérité, la rectitude de la volonté, la pureté du cœur, la noblesse des sentiments, et auxquelles les modernes réservent surtout le nom de certitudes morales. Telles sont l'existence, la beauté et la bonté de Dieu ou de sa loi, la morale et les mystères de la religion chrétienne. Pour être pleinement comprises, ces vérités ont besoin d'être vécues ; mais une fois expérimentées, leur certitude envahit l'âme tout entière, *σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ,* avait dit le divin Platon. Au lieu de n'effleurer que le sommet de l'esprit, comme les certitudes mathématiques, elles ont rempli l'être humain tout entier, pénètrent et dirigent sa conduite, et le poussent souvent jusqu'aux actes les plus héroïques, y compris le sacrifice même de sa vie. On peut vivre et mourir pour Dieu et la vertu, tandis qu'on ne vit ni ne meurt pour un théorème géométrique, si certain qu'il apparaisse à l'esprit.

Ici nous touchons du doigt la supériorité de la certitude morale sur toute autre certitude. Si la certitude métaphysique est plus claire pour la pointe de l'esprit, la certitude morale gagne en profondeur et en étendue ce qu'elle perd en clarté de surface. Et comme elle pénètre et envahit toutes les puissances de l'homme, on peut dire qu'elle est vivante et agissante, et qu'elle seule peut rassasier pleinement la nature humaine.

Degrés dans toutes les certitudes.

Ce serait ici le lieu d'ajouter que la certitude peut avoir non seulement des espèces différentes, mais encore différents degrés, quoi qu'en aient dit les cartésiens, pour lesquels la certitude, étant indivisible, existe ou n'existe pas.

Sans doute, et nous l'accordons volontiers, en tant qu'elle exclut le doute, la certitude est ou n'est pas ; mais ce n'est là que son point de vue négatif. Après l'exclusion de tout doute raisonnable, il faut aussi considérer l'adhésion positive que l'esprit donne à la vérité certaine, et cette adhésion, étant plus ou moins intense et profonde, peut avoir des degrés.

Quels sont, en effet, les principes générateurs de la certitude ?

Les premiers sont subjectifs et proviennent des instruments de connaissance ; ce sont tantôt des intuitions directes des sens et de l'esprit, tantôt des intuitions médiates et indirectes du raisonnement. Or d'ordinaire les jugements immédiats sont plus clairs que les jugements médiats et discursifs ; l'évidence immédiate plus claire que l'évidence médiate. Il y aura donc des degrés de certitudes correspondant à ces divers degrés d'évidence.

Même dans les jugements immédiats, nous pouvons encore trouver divers degrés de clarté. Ainsi la vue est plus claire que l'ouïe, l'intellect plus clair que les sens, etc.

Les seconds principes générateurs de la certitude sont au nombre de trois : les *objets* qui n'ont pas tous le même degré d'intelligibilité, et sont plus ou moins complexes, plus ou moins difficiles à saisir ; — les *motifs* particuliers qui sont plus ou moins nombreux, plus ou moins parfaits ; — enfin l'*évidence* objective elle-même qui peut avoir, comme la lumière du soleil, divers degrés de splendeur.

L'expérience d'ailleurs suffirait à prouver notre thèse. La même vérité ne produit pas la même certitude chez tous, et cela dépend des aptitudes et des dispositions du sujet. Le savant est plus certain que l'ignorant de la rotation de la terre. Et, à dispositions égales du sujet, les objets n'apportent pas tous la même conviction, ayant des clartés d'espèce fort différente. Voilà pourquoi, par exemple, les vérités de la Géométrie seront pour tous beaucoup plus claires et plus convaincantes que les vérités les mieux établies de la chimie ou de l'histoire.

*
* *

L'Arc-en-ciel de la lumière intellectuelle.

Concluons que la lumière intellectuelle, comparable en cela à la lumière du soleil, a tout ensemble des degrés et des nuances innombrables. Toutefois, de même que les physiciens ont pu distinguer dans les nuances infiniment variées de l'arc-en-ciel trois couleurs fondamentales, possédant des propriétés physiques et chimiques fort différentes, mais ayant cela de commun qu'elles sont toutes capables de chasser nettement les ténèbres de la nuit, et de nous éclairer assez pour nous permettre de nous guider sûrement dans notre marche et tous nos mouvements ; ainsi, dans l'arc-en-ciel radieux de la lumière intellectuelle, les philosophes ont nettement distingué trois espèces fondamentales d'évidence également capable de produire en nous la certitude ou l'élimination du doute, mais nous éclairant très diversement et par des lumières de couleur et d'éclat fort dissemblables : l'évidence morale, l'évidence physique et l'évidence métaphysique, correspondant aux trois espèces de certitude morale, physique et métaphysique [1].

1. La certitude, en général, ayant été définie (p. 22) *la possession consciente d'une vérité excluant tout doute,* ces trois espèces de certitudes seront différenciées par l'espèce dont on a pris possession (au moyen de critères différents et appropriés à chaque espèce de vérité).

Chaque science a sa lumière propre.

Chacune est capable de nous guider sûrement, quoique très diversement, dans le chemin de la vie. Ne vouloir se confier qu'à l'une des trois, en dédaignant les autres ; vouloir exiger toujours et en toutes choses telle ou telle lumière, serait contraire à la nature de notre esprit, comme à la nature même des objets. Toutes les choses ne comportent pas la même évidence, et vouloir en histoire rechercher l'évidence mathématique serait une entreprise chimérique. Le voyageur qui voudrait exiger qu'on lui fournisse le même moyen de locomotion, toujours et partout, sur terre, sur mer et dans les airs, nous paraîtrait insensé. Il doit, au contraire, utiliser les moyens conformes à la nature de chaque genre de voyage ; et s'il veut arriver au but, raisonnablement, n'exiger que ceux qui paraissent le mieux appropriés aux différents pays qu'il traverse : le traîneau en Sibérie et dans les régions polaires ; le chameau dans les déserts du Sahara, et jamais le contraire.

De même, pour le mouvement de la pensée vers la vérité : les facultés à exercer et les méthodes à suivre doivent nécessairement différer avec la nature des questions à résoudre.

Ni l'ange ni la bête.

Ce n'est donc pas une confusion de minime importance que les cartésiens ont introduite dans les méthodes, lorsqu'ils ont voulu exiger, en toute matière, l'évidence mathématique, et lorsqu'ils ont méconnu les divers degrés de la certitude, sous prétexte qu'elle est ou qu'elle n'est pas. Cette simplification peut assurément convenir à l'esprit de Dieu, ou à l'intelligence des anges, qui voient tout en la lumière de Dieu, et partant

La certitude *métaphysique* se fonde sur l'essence des choses et l'impossibilité du contraire, v. g. *le cercle est rond* ; la certitude *physique* sur les lois physiques, v. g. *les morts ne ressuscitent pas* ; la certitude *morale* sur les lois d'ordre moral, v. g. *l'homme ne ment pas sans intérêt.* En outre, parmi les certitudes morales, on donne plus spécialement ce nom à celles où intervient le rôle libre et méritoire de la volonté.

par une même lumière et un seul procédé. Mais le célèbre mot de Pascal, contre ceux qui voudraient faire les anges, pourrait trouver ici sa place.

On oublie trop que notre raison est humaine, qu'elle est dépendante des organes des sens, et qu'elle a aussi besoin du témoignage et de l'autorité. Et cet oubli, qui ressemble quelque peu à une révolte contre l'infériorité de notre nature, a conduit la raison pure à se renfermer solitaire dans sa tour d'ivoire, dédaignant toutes les informations venues « d'en bas », du monde des « apparences phénoménales » : ce qui est un premier degré de scepticisme, — en attendant que l'expérience humiliante de sa faiblesse et de son impuissance, lorsqu'elle reste ainsi isolée, l'ait poussée jusqu'au scepticisme complet, juste châtiment, réservé par la justice immanente des choses, à sa révolte contre l'ordre de la nature, — puisque « l'homme ne doit faire ni l'ange, ni la bête ».

* * *

Adieu au lecteur. Nos souhaits !

En terminant ce neuvième et dernier volume de nos *Etudes Philosophiques,* fruit de quarante années de labeur et d'enseignement, le lecteur nous permettra un dernier mot et un aveu :

Notre éducation philosophique était loin de nous orienter vers la *réalité objective* et sa *perception immédiate.* Au collège, on nous avait appris, comme aux générations actuelles, que c'était là « vieux jeu » : la science moderne avait parlé ! *Magister dixit* ! Heureusement, de telles sentences étant toujours réformables, notre réflexion personnelle, à la longue, a fini par retourner notre pensée. Nous avons fait appel, et la sentence classique ne s'est trouvée fondée que sur des apparences superficielles, cent fois démenties et contredites par une étude plus approfondie.

De même qu'on a pu dire de l'existence de Dieu, l'Etre Absolu, que peu de science en éloigne, tandis que beaucoup de science en rapproche, ainsi nous demeurons convaincu qu'une étude superficielle éloigne de la perception immédiate du réel, pâle reflet de l'Absolu, tandis qu'une étude plus profonde nous y ramène. Voilà ce que nous croyons, et il nous a paru plus opportun que jamais de le dire aujourd'hui. Le kantisme se trouvant complètement dépassé et démodé, quoique son esprit demeure avec les tendances subjectivistes, — de tous côtés, les penseurs cherchent des orientations nouvelles, et nous avions à cœur de leur signaler celle-là ; nous voudrions pouvoir les aiguiller, loin d'un subjectivisme artificiel et contre nature, sur les voies naturelles de l'objectif et du réel, où l'esprit humain doit enfin retrouver son équilibre et son repos.

Jamais la thèse subjectiviste n'a pu ni ne pourra être vécue sans d'incessantes contradictions ; tandis que la thèse objectiviste, tirée des données du sens commun et de l'héritage des siècles passés les plus considérables dans l'histoire de la philosophie, — si elle est enfin dégagée d'odieux travestissements, rajeunie et fécondée par les sciences modernes, — viendra tout naturellement « se suspendre » à la chaîne des « exigences de l'action », et à celles non moins impérieuses de la pensée. Alors, la crise de la certitude aura pris fin, et la raison humaine, instruite par les insuccès d'une révolution stérile, et désormais plus sûre d'elle-même, reprendra sa marche en avant !

Imp. J. Thevenot, Saint-Dizier (Haute-Marne).